黑皮书系列

双重火焰

——爱与欲

〔墨西哥〕奥克塔维奥·帕斯　著

蒋显璟　真漫亚　译

東方出版社

图书在版编目(CIP)数据

双重火焰:爱与欲/(墨西哥)帕斯(Paz,O.)著;蒋显璟等译.
-北京:东方出版社,1998.8
(黑皮书系列)
书名原文:The Double Flame——Love and Eroticism
ISBN 7-5060-1098-4
Ⅰ.双…
Ⅱ.①帕… ②蒋…
Ⅲ.情感-文艺心理学
Ⅳ.I0-05

中国版本图书馆CIP数据核字(98)第14173号

双重火焰——爱与欲
帕 斯著 蒋显璟 真漫亚译
东方出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街166号)
北京市朝阳区隆昌印刷厂印刷 新华书店经销
1998年8月第1版 1998年8月北京第1次印刷
开本:850×1168毫米 1/32 印张:6.5
字数:140千字 印数:1—5000册
ISBN 7-5060-1098-4/C·32
定价:15.60元



目录

爱与欲 双重火焰

第一章

潘神的王国

可感知的现实一直是我惊异的来源。也是证据的来源。在很久以前，写于 1940 年的一篇文章中，我把诗歌称为“感觉的证言”。千真万确的证言：诗的意象是伸手可触，可见可闻的。诚然，诗歌是由连接在一起的词语构成的，词语放射出反光和彩虹色。但它们显示给我们的是真实还是幻象呢？兰波（Rimbaud）曾说：“我有时看见/人们以为自己见到的东西。”（Et j’ai quelquefois vu/ce que l’homme a cru voir）即视觉与信念的融合。诗歌及其证言的奥秘就在于这两个词的并用：诗歌所显示给我们的东西并不是用肉眼去看，而是用精神的眼睛去看。诗歌让我们

得以触摸到不可触摸的东西，听到覆盖着被失眠夷为荒地的一片风景的寂静之潮。诗歌的证言向我们揭示出此世界里的彼世界，彼世界即此世界。感觉既不丢失原有的能力，又变成了想象的仆人，让我们听到不可听之物，见到不可见之物。可是这一切难道不是梦幻和性交中所发生的事情吗？当我们做梦和做爱时，我们拥抱幻象。交合的一对人都拥有一个肉体，一张脸，一个名字，但是他们真正的现实就在拥抱最热烈的那一刻消散在感觉的瀑布中，而瀑布也随之消逝。所有恋人都互相追问一个问题，性爱的奥秘就凝缩在这个问题中：你是谁？一个没有答案的问题……感官既是这个世界里的，又不是这个世界里的。诗歌借助感官追溯到视觉和信念之间的桥梁。想象凭藉这个桥梁得到体现，而肉体则变成意象。

色欲与诗歌之间的关系是如此密切，因此可以毫不夸张地说，色欲是肉体之诗，诗是语言之色欲。它们是对立互补的关系。语言——具有意义的声音，一抹物质的痕迹，却指涉非物质的事物——能够给转瞬即逝、过眼云烟的事物一个命名：感觉。色欲也不仅仅是动物的性欲；它是仪式，是表现。它是变形的性欲，是一个比喻。促发性行为和诗歌行为的动因就是想象。想象把性交变为礼仪和仪式，把语言变为节奏和比喻。诗歌意象包容对立的现实，押韵是声音的交媾；诗歌使语言和世界色情化，因为诗歌的运作从一开始就是色情的。无独有偶，色欲也是动物性行为的比喻。这个比喻说什么呢？像所有的比喻一样，这个比喻指称一个事物，这个事物超越产生这个比喻的现实。这个事物新颖，与构成比喻的词语相异。倘若贡戈拉[1]说“下着血红的雪”，那么他就发明或发现了一个现实，尽管这个现实包含两者，却既非血也非雪。色欲也是同理：色欲言说着，或毋宁说，它就是，

与简单性欲不同的东西。

尽管做爱方式五花八门，性行为的目的却只有一个：繁殖。色欲就是行动中的性，但是，因为色欲不是转移就是否认性，所以它挫败性交功能的目的。在性交中，快感为生殖服务；而在色欲仪式中，快感本身就是目的，或具有不为生殖的其他目的。绝育不仅是色欲中一个频繁出现的音符，而且在某些仪式中，它还是色欲的条件之一。诺斯替[2]教派和佛教秘宗的经文都再三论及祭司把精液留驻体内或浇奠在祭坛上。在性交中，暴力和进攻都是交媾必要的成分，因此也是繁殖的必要成分；而在色欲中，进攻不再为繁殖服务，而自身就变成目的。简言之，性交比喻的各种变体总是以繁殖为目的，而色欲的比喻则对延续生命无动于衷，不考虑繁殖的重要性。

诗歌与语言的关系和色欲与性交的关系颇相似。无独有偶，在诗歌——词语的结晶——里，语言偏离它自然的目的，即交流。语言自然而然是线性的；词语一个跟着一个，就像自来水流动一样。在一首诗中，线性绕回自身，重踏原先的脚步，迂回宛转；直线不再是原型，而是被圆环和螺旋形代替。有一刻语言不再爬行，而是站立起来，步履踉跄地站在空荡荡的空间里；有一刻语言不再挪动，而是变形成一个透明的固体——立方体，球体，方尖碑——牢牢地矗立在书页的中心。意义交汇或分岔；在两种情况里它们都取消自己。词语不再像在散文中那样表达同样的意义；诗歌不再企图表意，只想存在。诗歌不考虑交流，就像色欲不考虑繁殖一样。

面对着奥秘的诗歌，我们困惑地自问：它们说什么？假如我们读一篇简单的诗歌，我们的困惑就消失了，但我们的惊诧却没有消失：这清澈透明的语言——似水，似空气——是写作社会学

的书籍和报刊文章用的同样语言吗？稍后，当我们的惊诧平息之后，尽管我们还陶醉不醒，却发现诗歌给予我们另一种交流，统辖诗歌的规律与统辖交换新闻和信息的规律不同。诗歌的语言是日常用语，但是这日常用语所说的事情却不同寻常。这就是所有教会都不信任神秘派诗歌的原因。十字架圣约翰[3]不愿说偏离教会教义的任何话；然而他的诗歌却另有所言。关于这一点可以举出无数例子来。诗歌的危险本质内在于它的成份里，而且是所有时期里和诗人身上常有的。社会表达和诗歌表达之间总是有分裂：正如我在另一篇文章中所说的那样，诗歌是不同的声音。因此它与其他方面的对应——我所提到过的黑白两方面——既合乎情理又令人不安。诗歌和色欲都起源于感觉，但并不终结于感觉。它们在展开时创造出想象的形状：即诗篇和礼仪。

我不打算详细论述诗歌和色欲之间的密切关系。我在别的时机探讨了这个主题。我在这里提出它只是为了引进一个不同的主题，尽管这个主题与诗歌也密切相关：爱情。首先，有必要区别纯粹意义上的爱情与色欲和性行为的不同。它们之间的关系是如此密切，往往被混为一谈。例如，我们有时说某某男子或女子的爱情生活，但我们真正的意思是指他们的性生活。当斯万和奥黛特[4]说做卡特莱兰（faire cattleya）时，他们所指的不仅是交媾。正如普鲁斯特[5]所指出的那样，“那种说‘做爱’的说法对他们而言并不确切意味着这个短语的同义词。”“性欲行为脱离了性交行为：它既是性交，又是别的某种东西。那个符咒般的词cattleya对奥黛特来说是一个意义，对斯万来说又是另一个意义：对她来说这是跟某个人的某种性欲快感，而对他来说这是折磨人的痛苦感情——他对奥黛特的爱。这种混淆不足为奇：性、色欲

和爱情是同一现象的各个方面，是我们称之为生活的那种事物的不同表现形式。这三者中最古老、最包罗万象、最基本的就是性。性是原始的源头。色欲和爱情是来源于性本能的形式：是结晶，升华，倒错和凝聚，它们往往把性欲转化为不可认知的某物。正如同心圆的情况一样，性是这种情欲几何的中心和枢纽。

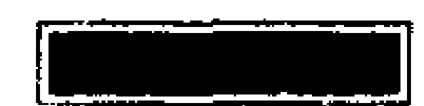
性的领域尽管是三者中最广大的，但却是个更广大的王国——即生命物质王国的小省份。而生命王国依次类推又是宇宙的一个渺小部分。尽管我们不敢肯定，但在其他银河系的太阳系里却很有可能有些行星有类似于地球的生命形式；然而尽管这样的行星可能为数众多，生命仍然是宇宙的一个极微小部分，是个例外。按照现代科学的构想，宇宙是众多不断扩张的星系的总和。但是统辖着这种扩张的规律却显然不适用于基本粒子的世界。而在这种划分中，另一种类别出现了：生命物质。热力学的第二条定理，即熵的趋势，却屈从于相反的一种过程：进化，分化的有机体，还有新物种的不断产生。生物学的箭头朝着与物理学的箭头相反的方向射去。在此时刻，另一个例外又出现了：细胞通过分裂，发芽，或单性生殖来繁殖，但是在一个生命的小岛上，繁殖却经由细菌细胞，即配子的结合来发生。这就是性的小岛，其王国是有限的，只包含动物王国和植物王国的某些物种。人类与动物和某些植物共有有性繁殖的需要，而不是经由更简单的自我分化方法来繁殖。

性的边界一旦大致划分好了，我们就能划出分开性和色欲的界线——这是条曲折的界线，而且或是由于性本能的勃发，或是由于性幻想的侵入，它往往被穿越。色欲是所有事物中惟有人才有的：它是被想象和人类意志社会化了和变形了的性欲。把色欲和性欲区分开的第一样东西就是色欲表现自己的无限种形式。色

欲是创造，是持续的变异；而性欲则总是同样不变的。性行为的主人公就是性，或更确切地说，是两性。复数是必要的，因为即使在所谓的单独快感[6]里，性欲总创造出一个假想的他人……或多个他人。此外，在每次性交合中，总有一个无形的，始终活跃的参与者，想象，欲望。在性行为中，总是有两个以上——从来没有单个——参与者。动物性行为和人类色欲之间的第一个区别就在这里出现：在后者里，一个或数个游戏者可以是假想的。只有人类与梦魇和女魔交媾。

根据古人和胡里奥·罗马诺[7]的蚀刻图所云，基本的交媾姿势有十二种，但色欲仪式和游戏是无数的，而且在幻想之父——欲望的行为中不断变化。色欲随气候和地理，社会和历史，个人和脾性不同而有所变化。色欲也随着机会、偶然性和当时的灵感而变化。假如说人是“波动的”动物，那么他们在其中被来回摇晃的大海就是被色欲那变换莫测的波涛所冲击动荡起来的。这就是性欲和色欲的另一区别。动物总是以同一方式交媾，而人类则在普遍的动物交媾之镜中观察自己，在模仿动物交媾的同时，他们也改造它和自己的性行为。不管动物交媾形式多奇特，有些是温和的，有些是猛烈的，但总是千篇一律，没有变化。雄鸽咕咕叫着，绕着雌鸽转圈；雌螳螂在受精后立即吃掉雄螳螂。令人惊恐和极大的单调性，它在人类世界中却变成令人惊恐和极大的多样性。

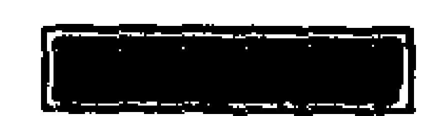
在自然的中心，人类为自己创造了一个另外的世界，这个世界是由我们称之为文化的各种习俗、制度、仪式、思想、以及制造品的总体构成的。就其起源而言，色欲是性、自然；就它是人类创造物和它的社会功能来说，色欲是文化。色欲的目的之一就是把性拿来，并为它在社会中开辟一席之地。没有性就没有社



会，因为不可能繁衍后代；但性也威胁社会。就像潘神一样，它既是创造也是毁灭。它是本能：颤栗、恐慌、生命的爆炸。它是一座火山，无论它哪一次爆发都会把社会埋葬在血与精液的狂流下面。性有颠覆性：它不管阶级和等级，艺术和科学，白昼和夜晚——它睡眠后醒来，只是为了私通，然后又堕入睡眠。另一个与动物世界的区别就是，我们这个物种受着不知足的性饥渴的折磨，而不像其他动物一样经历发情期和性休眠期。人类是唯一的不拥有性行为自动生理调节机制的活的造物。

在现代城市里，正如在古代废墟中一样，祭坛的石块上和厕所的墙上有阳具和女阴的图画。永远昂立的普里阿波斯[8]和喘息着的、永恒发情的阿斯塔耳忒[9]伴随着人类经历他们所有的漫游和历险。因此我们不得不发明一些清规戒律来导流性本能，保护社会不受它的泛滥之害。在所有社会中都存在着一系列禁令或忌讳——也有一系列刺激和鼓励——其目的就是调控性本能。这些戒律同时为社会（即文化）和生殖（即自然）服务。没有这些戒律，家庭就要解体，社会也要随之解体。人类时刻受控于性的放电，于是发明了一种避雷针：色欲。一种难言好坏的发明，就像我们所有其他发明一样，而它那模糊的轮廓现在聚焦得更清晰了：它就是压抑和放纵，是性升华和性反常。性欲的首要功能——繁殖——被从属于其他目的，有些目的是社会性的，有些是个人的。色欲保护社会不受性的进攻，但它也否定了繁殖的功能。它是生命与死亡变幻莫测的仆人。

旨在驯服性的戒律和制度为数甚多，总在变化，而且互相矛盾。全列举出来是没有意义的；它们包括乱伦禁忌和婚姻契约，强制性贞洁和调控妓院的立法。这些戒律和制度的变化使人无法



企图将其分门别类，只能开列一张清单：每天都有新习俗出现，旧习俗消亡。但是所有习俗都由两个词构成：禁欲和纵欲。两者都不是绝对的。这便可以解释清楚：社会的精神健康以及社会制度的稳定在很大程度上取决于这两者矛盾的对话。自太初以降，社会就经历过贞洁或曰禁欲时期，随后是纵欲时期。可以信手拈来一个例子：四旬斋[10]和狂欢节。古代和东方也熟悉这种双重节奏：酒神节，祭酒神的仪式，阿孜台克人的公开悔过节，基督教徒的赔罪游行，穆斯林的斋月。在像我们这样的世俗社会中，几乎所有贞洁期与纵欲期都与宗教日历有关联，可是它们作为被传统神圣化的集体习俗，都在逐渐消失。这倒没关系：色欲的双重本性丝毫无损地保留着。它不再是宗教的或周期性的戒律，而是转化成了由个人遵循的律令。这个律令有时虽然求助于科学和卫生的权威，但它几乎始终具有美学的基础。对疾病的恐惧不亚于对神明的恐惧或对道德法规的尊重。色欲的双重面孔——对生命和死亡的迷恋——现在被剥去了其宗教光环，再次出现了。色情比喻的意义是模棱两可的——或者不如说，其意义是多层的。它说着许多各不相同的话，但在所有这些话中有两个词凸现出来：欢愉和死亡。

在某些情况下——这是色欲在动物世界中所体现的巨大例外之中的例外——禁欲和纵欲不是相对的和周期性的，而是绝对的。它们是色欲的极端，而且是彼岸世界的。我这样说是因为色欲本质上是欲望：朝着彼岸世界发射的一枪。因为绝对的贞洁和绝对的纵欲确实只是个理想；它很少，也许永远不会实现。修士或修女的贞洁不断被梦中出现的淫荡形象和梦遗所威胁；而在浪荡子那一方面呢，除了有时阳痿之外，他还会经历餍足和纵欲过度的时期。有些人睡眠时被梦魇和女魔虚幻的拥抱缠绕，深受其

苦；而其他人则在清醒时注定要穿越迟钝感觉的荒原。不管能否实现，绝对贞洁和绝对纵欲的理想可能属于集体，也可能属于个人。这两种类型都是社会生命经济的一部分，尽管某些个人的极端例子往往表现为个人摆脱社会羁累，从凡人状况下解脱出来的企图。我不必要详述那些鼓吹在修女院，修道院，佛教静修院和其他隐修场所实行绝对贞洁的宗教团体，社区和派系。所有宗教都有这些公会和兄弟会。要提供文件证明浪荡子团体的存在却困难得多。浪荡子群体不像宗教团体那样总是一个教会的一部分从而得到公众承认，它们通常在偏远和秘密地点聚会。但要证明它们的现实存在却很容易：它们在东西方所有时代的文学里。它们不光是个社会事实，也是个文学种类；因此它们具有双重现实性。但是集体色欲习俗也有宗教形式。想想新石器时代的阳具崇拜，或古希腊罗马时代的酒神节和农神节吧。在两个突出的禁欲宗教，佛教和基督教里，性欲的和神圣的事物的结合也起了作用，而且是突出的作用。每一种有历史意义的宗教都在其边缘或中心产生了教派、运动、仪式和礼拜仪式，在其中肉体和性交是通向神性的道路。这是别无它选的：色欲首先就是对他人的渴求。而超自然的东西就是最高级的他人。

色欲宗教习俗在其种类上和重复发生方面都令人惊奇。印度的密宗教派，中国的道教信徒和地中海地区的诺斯替基督徒曾实行集体仪式性交媾。那些密宗的入教者和崇拜巴尔贝卢斯[11]的基督教诺斯替派都举行与精液的交流仪式，他们也实行集体交媾。许多这些色欲—宗教运动都受到千年盛世梦想的激发，把宗教、色欲和政治结合在一起。在他们中就有中国的黄巾派（道教信徒）和荷兰莱顿的约翰[12]的再洗礼派追随者。我强调，在所有这些仪式中，除了两三个例外，繁殖不起什么作用，或者只是

起反作用。一个人要吞食精液和月经以便与太一重新合为一体。因为诺斯替教派认为这个世界是一个堕落邪恶的造物者所创造的。在密宗派和道教信徒中，尽管理由恰恰相反，保留精液也是按照仪式必须执行的。在印度教的密宗里，精液作为奠酒被奉上。交媾中断（coitus interruptus）几乎总是这些仪式的一部分。也许这就是《圣经》中“欧南之罪”[13]的意义。简言之，在宗教色欲中，性交程序被逆转了；性的巨大能力被借用来达到与繁殖不同或相反的目的。

色欲也体现在两个象征性形象中：禁欲者和浪荡子。这两个象征对立然而朝同一方向移动：两者都拒斥繁殖，都是灵魂得救的企图，从堕落，腐败，毫无条理，或不现实的世界获取个人解脱的企图。同样的目的也驱使着各种教派和团体，只是对于它们来说，灵魂得救是集体的事业——它们是社会中之社会——而禁欲者和浪荡子是非社会的，是些个人在对抗或叛逆社会。在西方，贞洁崇拜是对柏拉图主义和古代哲学之继承，这两者都认为，不朽的灵魂是易朽的肉体之囚徒。普遍的信念认为，灵魂总有一天要回到天堂里，肉体却要回归无形的物质。然而对肉体的蔑视却并未在犹太教中出现，它总是高扬生殖能力：《圣经》中第一条命令就是“多生多养，繁衍子孙”。也许正是因为这个理由，再加上它是上帝在一个人身上肉身化的宗教，基督教遂用肉体复活和“天国光辉里的人体”的教义来缓和了柏拉图的二元论[14]。但基督教并未把肉体看成通向神性的道路，而这个信仰却是其他宗教和邪说教派广泛相信的。为何如此？无疑是因为早期基督教教会著作家身上新柏拉图主义的影响。

在东方，对贞洁的崇拜起初是追求长生不老的一种方法：储

存精液就是储存生命。同理，妇女性交时的分泌液体也应保留。男性的每次射精和女性的每次性高潮都是斫丧生命力。随着这一信仰的演化，贞洁变成一种通过压抑感觉来获得超自然能力的方法，更有甚者，在道教中，这是获得永生的办法。这就是瑜珈术的精髓。尽管有诸种差异，贞洁在东方与在西方是起着同样的作用的：它是一种考验，是一种锻炼，在精神上强化我们，让我们完成从人到超人的跃进。

但是贞洁只是许多条道路之一。瑜珈术士和禁欲者也能够利用色欲来与神交流，达到狂喜销魂、解脱、或征服“无意(unconditioned)”。许多宗教经文，其中有一些甚至是伟大的诗篇，毫不犹豫地把神秘主义者销魂般的狂喜和与神明的结合比作性交快感。在我们西方的传统中，性与精神的融合不如在东方传统中那样普通。然而，《旧约》中色情故事却比比皆是，其中许多是悲剧性的，乱伦的，而有些还激发了脍炙人口的篇章。维克多·雨果采用了路得[15]的故事写了《睡着的博厄斯》(Booz endormi)，这是一篇咏唱夜晚的诗，其中有“黑暗是婚礼”句。但是印度教经文却更直露。例如，胜天（Jayaveda）的著名梵文诗《牧童歌》（Gitagovinda）歌唱黑天神[16]和挤奶女拉达（Radha）的私通。正如在《所罗门之歌》中一样，诗篇的宗教意义是和其凡俗的色情意义难以区分的：它们是同一现实的两个方面。在苏非派[17]神秘主义者那里，宗教和色情幻象的融合经常出现。与神明的交流有时被比作两个恋人的聚饮，美酒觥筹交错。神性陶醉、色欲狂喜。

我在上面提到的《所罗门之歌》，也称为《雅歌》。这个关于凡俗之爱的诗歌集是诗歌词语所创造出来的最美的爱欲作品，两千多年以来，一直哺育着人类的想象和感官享乐。犹太教和基督



教传统把这些诗篇解释成耶和华与以色列、基督和教会关系的寓言。这种混淆是十字架圣约翰写的《精神诗章》引起的，这是西方抒情传统里最热烈最神秘的诗篇之一。把这个西班牙神秘主义者的诗篇仅仅作为色情文本或宗教文本来读是不可能的。它们两者都是，而且还是别的某种品质，没有这种东西它们就不会像它们现在那样：这种品质就是诗歌。十字架圣约翰的诗歌的歧义在现代碰到抵制和错误解释。有些批评家坚持认为它们本质上是色欲文本；其他批评家把它们视为亵渎神圣的。我记得 W. H. 奥登[18]在碰到《精神诗章》中某些意象时是多么惊诧莫名：在他看来，它们似乎是精神与肉欲的庸俗杂烩。

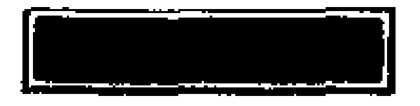
奥登的反应是柏拉图式的而不是基督教式的。我们是从柏拉图那里得到这个概念的：色欲是种生命冲动，它逐级上升到对至高之善的审视。这个概念包含着另一个概念：即灵魂的逐渐净化，每上一级就离性欲更远，到它上升的巅峰时，它就完全否弃了性欲。但是宗教经验告诉我们的却是——尤其是通过神秘主义者的证词——恰恰相反：色欲，即被人类想象改造了的性欲，并不消失；它变化着，不断被变形，但从不背离其本色，即一种性欲冲动。

在浪荡子的形象里，宗教和色欲并不结合；相反，有一条分明的界限。浪荡子视欢娱为排除其他目的的唯一目的。他几乎总是激烈地反对把肉体服从于一个超验目的的价值观和信仰，不管它们是宗教的还是伦理的。在浪荡行径的一个极端，它濒临批判，而且成为一种哲学；在它的另一极端，它接近侮辱神明的话语和亵渎神圣，这些都是宗教虔诚的反面。萨德[19]吹嘘说他宣扬了一种桀骜不逊的哲学无神论，但在他的书里多处出现非宗教的宗教狂热篇章，而在他的生活中，他不得不面对好几起渎神和

不虔诚的指控，例如 1772 年他在马赛受审时对他的那些指控。安德列·布雷顿[20]曾告诉我，萨德的无神论是种信仰：也可以说，浪荡行径是反面宗教。浪荡子如此激烈地否认超自然的世界，这样一来他的攻击反而是对宗教的敬意，有时甚至是一种献祭。禁欲者和浪荡子的真正区别就是，前者的色欲是 种孤独的升华，一种没有中介的升华，而后者的色欲则是这样一种行为，假如要实施的话，就要求有一个同谋者或受害者在场。

浪荡行径作为欲望和被激怒的想象的表达，它是古已有之。但作为一种哲学，它却相对而言是现代的。“浪荡行径”(libertinism)和“浪荡子”(libertine)这两个词的奇特演化有助于我们理解色欲在现代同样奇特的命运。在西班牙语里，“浪荡子”(libertino)起先意为“一个自由人的儿子”，只是后来它才指一个过着淫荡生活的不节制的人。在法语里，17 世纪时，这个词的意义与“慷慨的”(liberal)和“大方”(liberality)相近：即慷慨和利他主义。浪荡子们起先是诗人或像西拉诺·德·贝热拉斯[21]那样的哲学家－诗人——一些有冒险精神的人，如泰奥菲勒·德·维奥[22]和特里斯坦·莱尔米特[23]那样的人，他们有活泼的幻想力，被狂热的想象所驱使着。与“浪荡”这个词相关的轻浮和无忧的意义被塞维尼侯爵夫人至为迷人地表达了出来：“我写作时是如此地放浪形骸，我下笔时最初的思路就是写整封信要追随的思路。”● 在 18 世纪里，浪荡具有了哲学意义。浪荡子是个对宗教、法律、习俗持批判态度的知识分子。该词意义的转移潜移默化，浪荡哲学把色欲变成了道德批判。这就是永恒的色欲到

● 海伦·雷恩译。



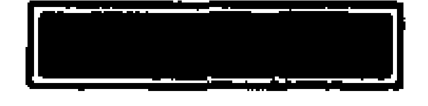
达现代时所戴上的开明面具。它不再是宗教或渎神，在这两种情况下它都与仪式相关，而变成了意识形态见解。从那时以来阳具和女阴变成了诡辩家，批评着我们的习俗、思想和法律。

浪荡哲学最完整和最有力的表达就在萨德的小说里。在小说里，宗教和灵魂与爱情被受到同等愤怒的谴责。这是可以解释的。因为对浪荡子来说，理想的色情关系意味着对性对象的绝对控制权力，还有同样绝对的对于性对象命运的漠不关心；而性对象则完全曲意逢迎主人的欲望和怪想。因此萨德的浪荡子们要求其受害者绝对服从。这一条件永远难以满足；这是一个哲学前提，而不是一个心理现实。浪荡子为了满足他的欲望，需要知道(对于他，知道就是感觉)，他所抚摸着的躯体具有正在遭受痛苦的感知力和意志。浪荡行径要求受害者有某种自主性，因为没有自主性的话，我们称为欢娱/痛苦的矛盾感情就不能产生。浪荡行径的中心是施虐—受虐狂（sadomasochism)，因此也是对它的否定。感情通过让浪荡子依赖他的对象的感知力来否定他的统辖权；感情也否定受害者的被动性。浪荡子和他的受害者付出了不寻常的哲学性失败的代价，成为同谋犯：在同一时刻，浪荡子的冷漠和受害者的被动都妥协了。浪荡行径，一种感情的哲学，假设一种不可能的情感缺乏：即古人称之为“心气平和”(ataraxia）的状态。浪荡行径是矛盾的：它寻求对方的死和复活。对它的惩罚就是对方并不作为一个身体复活，而是作为一个阴影复活。浪荡子所碰触的一切都失去了现实性。他的现实依赖于他的受害者的现实——但是他或她只不过是一声尖叫，一个手势，转瞬即逝。浪荡子把他所碰触的一切都变成一个幻影，而他自己也变成幻影中的幻影。

在色情文学历史上，萨德和他的追随者们占有一个独特的位

置。尽管他们极为欢欣地收集萨德的悲伤否定，他们却是柏拉图的传人，而柏拉图则总是高扬存在（Being）；他们也是撒旦的传人，是堕落之光，黑色光的子孙。对于这个哲学传统来说，厄洛斯[24]是位集黑暗和光明，物质和精神，性欲和思想，此岸和彼岸于一体的神祇。通过这些哲学家，是黑色光在言说，黑色光即色欲之一半：一种不完全的哲学。为了找到更完整的洞见，我们不仅必须求助于哲学家，也要求助于诗人和小说家。对厄洛斯及其力量反思跟表现这些力量是不同的：表现是艺术家和诗人的天赋。萨德是个多产而乏味的作家，是艺术家的反面；莎士比亚和司汤达比萨德和他的现代门徒告诉了我们更多关于性欲激情及其奥秘的东西，而同时萨德的门徒竭尽全力要把性欲激情转化为哲学话语。施虐受虐狂的地牢和剃刀之床变成了冗长乏味的大学讲座之椅，欢娱/痛苦这一对矛盾端坐其上，进行着无休无止的争论。弗洛伊德的高明之处就在于他知道如何把他的行医经验和诗歌想象结合起来。他是个科学家和悲剧诗人，向我们指出了通向理解色欲的道路：即生物学与大诗人的直觉的结盟。厄洛斯既是白昼的又是夜晚的：每个人都知道他，但很少人见到他。他对于他的恋人普赛克[25]来说是个无形的存在，与太阳在大白天时是无形的同一道理：光线过剩。厄洛斯的双重方面光明与黑暗结晶在一个意象里，希腊诗集里的诗人们把它重复过一千遍：黑暗卧室里的灯。

假如我们想要知道色欲的光明一面，它对生命的绚丽肯定，我们只要看一看从新石器时代传下来的生殖力小泥人就可以了：它那苗条的身材，丰硕的臀部，那像捏挤水果样捏挤自己双乳的手，那迷狂的微笑。或者我们即便不能参观现场，我们至少可以看到印度加尔利（Karli）佛教圣地巨大的男女雕像的照片。那



些人体像汹涌的河流，像宁静的高山，是最终得到满足的人性的形象，在性高潮后与世界和自我处于和谐的那一刻被捕捉到的形象。太阳的欢娱：世界在微笑。笑多久呢？一声叹息的时间：一个永恒。是的，色欲脱离性欲，改造性欲，使性欲偏离其繁殖目的；但是这种脱离也是回归。这一对恋人回到性欲之海，被海浪那无垠的、温柔的运动摇晃着。他们在那里重得动物的天真。色欲是种节奏：它的一根弦是分离，另一根弦是回归，是回归调和了的自然之旅。色欲的彼岸即此岸，它就是此刻。所有男人和女人都经历过这样的时刻；这是我们那一份极乐世界。

这种在色欲、爱情和沉思者迷狂之前的原初现实的经验，这种回归既非逃离死亡，也非否认色欲的恐怖方面：这是要理解它们和把它们统一到整体中去的企图。不是一种理智的理解，而是一种感官的理解：即感觉的智慧。D. H. 劳伦斯[26]一辈子都在寻求那种智慧。在他死前不久，作为一种奇迹般的补偿，他在一首迷人的诗中留下了他的发现的证词：回归太一就是下降到深处，到冥王普卢同（Pluto）和冥后佩尔塞福涅（Persephone）的地下宫殿去，冥后就是每年春天回到地面上来的那位姑娘。回归到起源地去，在那里死亡和生命拥抱在一起：

给我一支龙胆花，给我一支火炬！
让我用这支花那蓝色，分岔的火炬给自己引路
沿着那越来越黑暗的楼梯下去，蓝色越来越暗
甚至到冥后去的地方去，就在此刻，从降霜的九月
到那看不见的王国去，那里黑暗醒着，
冥后只是一个声音，
或是不可见的黑暗，被包围在冥王怀抱里更深的黑暗中，

被浓厚阴影的激情穿透，
在黑暗火炬那璀璨的光华中，
黑暗照耀在丢失的新娘和她的新郎身上。❶

译注

【1】贡戈拉 Gongora y Argote：(1561～1627)，西班牙诗人，著名文学流派“贡戈拉主义”创始人，其诗歌用词怪癖夸张，晦涩难懂，形成“夸饰主义风格”。代表作为长诗《孤独》。

【2】诺斯替教 gnosticisim：一种融合多种信仰，把神学和哲学结合在一起的秘传宗教，强调只有领悟神秘的“诺斯”，即真知，才能使灵魂得救。公元 1～3 世纪流行于地中海东部各地。

【3】十字架圣约翰 St. John of the Cross：(1542～1591)，西班牙基督教奥秘神学家、诗人、教义师，参与建立赤足加尔默罗会。

【4】斯万和奥黛特 Swann and Odette：马塞尔·普鲁斯特的长篇小说《追忆逝水年华》里的主要人物，前者是放荡不羁的富豪子弟的形象，后者是他所理想化的一个高等妓女。斯万所具有的苦闷、彷徨、空虚的特征反映了他所属的阶级一代人的普遍精神状态。小说中“斯万的爱情”一节已成为意识流文学的经典章节。

【5】普鲁斯特 Proust，Marcel：(1871～1922)，法国小说

❶ D. H. 劳伦斯：《巴伐利亚龙胆花》，见《D. H. 劳伦斯全集》，魏维安·德·莎拉与华伦·罗伯茨收集编辑，作序并注释，纽约，维京出版社(The Viking Press)，1964 年出版，第 2 卷，第 697 页。

[redacted]

家，其创作强调生活的真实和人物的内心世界，以长篇小说《追忆逝水年华》(7 卷) 而闻名世界。

【6】即自慰行为。

【7】胡里奥·罗马诺 Julio Romano：(1492～1499)，意大利建筑家、画家拉斐尔的学生及主要合作者。

【8】普里阿波斯 Priapus：古希腊神话中男性生殖力之神。

【9】阿斯塔耳忒 Astarte：古代闪米特族司爱情与婚姻的女神。

【10】四旬斋 Lent：复活节前的 40 天。

【11】巴尔贝卢斯 Barbelus：待考。

【12】莱顿的约翰 John of Leyden：(1509～1536)，荷兰再洗礼派的领袖，发动明斯特起义 (1534)，后被镇压。

【13】欧南之罪 onanism：欧南是《圣经》中《创世记》第 38 章第 9 段里犹大的儿子，他不愿给他的哥哥生儿子，故在跟寡嫂交合时将精液射在地上。耶和华对此不乐，因此将他处死。这个词现在指手淫或交媾中断。

【14】指灵魂与肉体的对立。

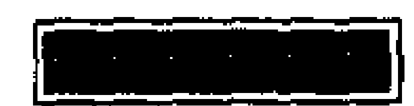
【15】路得 Ruth：《旧约》中一个人物，丧夫后跟随婆母内奥米 Naomi 回归伯利恒，后嫁给了博厄斯 Boas。

【16】黑天神 Krishna：黑暗之神。

【17】伊斯兰教一派，以神秘为其特征。

【18】奥登 W. H. Auden：(1907～1973)，英国诗人，文学评论家，20 世纪 30 年代英国左翼青年作家领袖，40 年代起思想向右转变，后期诗歌创作带有浓厚的宗教色彩，1946 年入美国籍。

【19】萨德 Sade, Marquis de：(1740～1841)，法国作家，



军人出身，著有长篇小说《美德的厄运》、《朱莉埃特》等，以性倒错色情描写著称，曾因变态性虐待行为多次遭监禁，sadism（施虐狂）一词即源于其姓氏。

【20】布雷顿 Andre Breton：（1896～1866），法国诗人、评论家、编辑、超现实主义创始人之一，鼓吹艺术创作的“纯心理的自动作用”，坚持内心经验不容外部的任何控制，著有诗集《傅立叶颂诗》等，代表作为小说《娜佳》。

【21】西拉诺·德·贝热拉斯 Cyrano de Bergerace：（1619～1655），法国作家，著有两部探访月亮和太阳的幻想小说，英语合译成一本《日月旅行》。

【22】泰奥菲勒·德·维奥 Theophile de Viau：（1590～1626），法国诗人、剧作家。他对宗教持怀疑主义态度，属于当时的自由思想派。维奥的抒情诗继承了七星诗社的传统，歌颂世俗享乐，反对束缚个性发展的种种戒律。

【23】特里斯坦·莱尔米特 Tristan L′ Hermite：法国政治活动家，15世纪路易十一的政府官员。

【24】厄洛斯 Eros：即爱神，也是爱欲。

【25】普赛克 Psyche：即希腊神话中以少女形象出现的与爱神相恋的人类灵魂。

【26】劳伦斯 Lawrence，David，Herbert：（1885～1930），英国作家，作品通过描写两性关系，揭示人的本能力量，表现性使人冲破障碍而达到完成自我的主题。主要作品有《儿子与情人》、《虹》、《查特莱夫人的情人》等。

[redacted]

第二章

厄洛斯与普赛克

严格意义上的爱情的首次出场之一是厄洛斯和普赛克的故事，阿普列尤斯[1]将其收在古希腊罗马最引人入胜的书之一《金驴记》中。厄洛斯是个残忍的神，他的箭矢不认他的母亲，甚至也不认宙斯本人。厄洛斯爱上了一个凡人普赛克。皮艾尔·格利马尔[2]说，这个故事“是直接受到柏拉图的《斐德拉斯篇》启发的：个人灵魂（普赛克）是普遍灵魂维纳斯的忠实影象，借助于爱情厄洛斯逐渐地升高，从易朽上升到神性的不朽。”灵魂在一个爱情故事中出现，事实上是化用了柏拉图之说，我还要补充一点，这也是寻求长生。普赛克跟一位神结合，就得到长生。但

是，这是对柏拉图主义出人意料的改造：这篇叙述是个真实的爱情故事（里面甚至还有一个狠心的婆母维纳斯），而不是一次哲学历险的报导。我不知道那些处理过这个主题的人是否注意到了对于我而言故事的新颖之处：一位神爱上了一个女孩，她是灵魂，即普赛克的化身。我先要强调，他们的爱情是互相的，不是单相思：两人都不是对方审视的对象；他们也不是任何审视的梯子上的一级。厄洛斯爱普赛克，普赛克也爱厄洛斯，而且他们最终很不诗意地结婚了。有数不清的故事讲述神明爱上了凡人，但是这些故事本质上都是感官肉欲的，没有一个故事里对被爱者的灵魂的吸引起了任何作用。阿普列尤斯的故事预兆了一种爱情的景象，1000 年之后将改变西方的精神历史。另一个预兆就是，阿普列尤斯通晓了伊希斯[3]的奥秘，他的书以该女神的出场和赎救卢基乌斯[4]结束，后者因大不敬的好奇心被变作一头驴子。犯罪、惩罚、赎救都是西方爱情观的成分。这是歌德的《浮士德》第二部分的主题，是瓦格纳在《特利斯坦与绮瑟》中的主题，也是奈瓦尔[5]在《奥蕾丽亚》中的主题。

在阿普列尤斯的故事中，年轻的普赛克因为她的好奇心——或者不如说，因为她是自己欲望的奴隶而不是主人——受到惩罚，必须下降到冥王和冥后的地下宫殿中去，即亡灵的王国，但也是根茎和种子的王国：即复活的希望。在通过考验之后，普赛克回到光明之中，她的爱人被还给了她：不可见的厄洛斯最终现形了。还有另外一个文本，是以回归结束的，可以作为普赛克的苦旅的对应物来读。我指的是乔伊斯的❶《尤利西斯》。[6]在城里

❶ 詹姆士·乔伊斯：《尤利西斯》，纽约：现代图书出版社，1942年版，第768页。

四处漫游之后，两个角色布卢姆（Bloom）和史蒂芬（Stephen）回到尤利西斯—布卢姆的家——或不如说，回到伊塔卡，[7]珀涅罗珀-摩莉[8]在家等候他们。布卢姆的妻子是个十足的女性，或不如说她就是女性本身：永恒的源泉，伟大的女阴，母亲之山，我们的开端和终结。摩莉一看到史蒂芬就认定他很快会成为她的情人。摩莉不仅是珀涅罗珀而且是维纳斯，尽管假使没有诗歌及其神圣化的力量，她就既非女人也非女神。摩莉目不识丁，但她知道假如没有语言，没有崇高的或愚蠢的欲望比喻，她就什么都不是。她于是用调情的话，用流行歌曲和曲调来装饰自己，就好像它们是项链、耳环、和手镯一样。既是最崇高的也是最庸俗的诗歌就是她的镜子；在看到她自己的形象时，她走进镜子，深深地潜入她的存在，变成一个源泉。

镜子和源泉在色情诗歌历史上是以堕落和复活的象征出现的。就像对着泉水自我端详的女人一样，源泉既是沉沦之水，也是生命之水；对着水面自我审视，落入水中，保持浮游不沉，这就是再生。摩莉就是一口源泉，她无休止地独白，就像一口喷泉那无穷尽的汩汩声一样。那么她叙说的是什么呢？她整个词语的洪流就是对生命的伟大肯定，对善恶一视同仁的肯定，自我审视的，谨慎的，贪婪的，大方的，丰饶的，愚蠢的，宇宙般的肯定，一种接纳的肯定，在它那单调的流淌中，它把过去，现在，未来，故我，今我，未来之我，一切物和一切人融汇混合在一个大感叹中，这个感叹就如一个海涛般上涨下落，把万物混合在一个无始无终的整体中：

哦大海，有时候大海是深红色的，就像火似的。还有那壮丽的落日，再就是阿拉梅达园里的无花果树。对啦！还有那一条条

奇妙的小街，一座座桃红天蓝淡黄的房子。还有玫瑰园啦茉莉花啦天竺葵啦仙人掌啦。在直布罗陀作姑娘的时候我可是那儿的一朵花儿。对啦！当时我在头发上插了朵红玫瑰，像安达卢西亚姑娘们常做的那样，要么我就还是戴朵红玫瑰吧，好吧！在摩尔墙脚下，他曾咋样地亲我呀！于是我想：喏！他也不比旁的啥人差呀！于是我递个眼色教他再向我求一回。于是他问我愿意吗？对啦！说声好吧，我的山花。于是我先伸出胳膊搂住他，对啦，并且把他往下拽，让他紧贴着我。这样他就能感触到我那对香气袭人的乳房啦！对啦，他那颗心啊如醉如狂。于是我说，好吧，我愿意，好吧。[9]

摩莉的伟大肯定包含着所有的否定，把它们变成对尚未分化的混沌生命之礼赞。这是与杜尚的《色拉维玫瑰》[10]相似的对生命的肯定。是对厄洛斯而不是普赛克的赞美。在摩莉的独白中有一句话，恋爱中的女人没有谁能说得出这种话：“他在摩尔墙脚下吻了我，于是我想：喏，他也不比旁的啥人差呀。”不，跟这个人和跟那个人不一样。而这就是把爱情和色欲区分开的边界。爱情被一个独一无二的人吸引：一个身体加上一个灵魂。爱情就是选择；色欲则是接受。假如没有色欲——没有一个经由感官进入的可见外形——那么就没有爱情，但是爱情超越被渴望的身体，寻求身体中的灵魂和灵魂中的身体。即完整的人。

恋爱的感情是色欲这个性欲中的大例外中的小例外。但是这个例外出现在所有社会和时期中。没有哪个民族或文明不拥有一些诗歌、歌曲、传说、或故事，其逸事或情节——即神话(myth)——就该词原义而言[11]讲述的是两人相遇，互相吸引，

[redacted]

还有他们最后团圆前要克服的千辛万苦。他们的相遇反过来又要求两个矛盾的条件：情人间所体验到的互相吸引必须是身不由己的，它产生于一种秘密的，万能的磁力；与此同时，它必须是一种选择。在爱情中，客观的前世姻缘和主观的选择，命运和自由互相交错。爱的领域是被情人相遇磁化的空间。

长期以来，我一直同意并相信德尼·德·鲁热蒙[12]在他的名著《爱情与西方世界》中的说法，爱情这种感情是我们的文明[13]所特有的，而且是产生于一个确切的地点和时期：即11、12世纪间的普罗旺斯省[14]。今天看来，这个看法我觉得站不住脚。首先，必须区别恋爱情感和某一社会和时期所接受的爱的概念。前者属于所有时代和地点；它最简单最直接的形式就是我们在众人中对一个人所感觉到的热烈吸引力。存在着广泛的以爱情为中心主题的文学，这就是恋爱情感的普遍性的确证。我强调：爱的情感，不是爱的概念。这种基本形式的爱情就是对单独某个人神秘的，热烈的吸引力。也就是说，把色欲的对象转变为一个自由的、独特的主体。萨福[15]的诗歌并非爱的哲学；它们是一种证词，是那种奇异的磁力结晶的形式。《诗经》中收集的诗歌，许多西班牙民谣集，或任何其他诸如此类的诗集也是如此。但是有时对爱情的反思会成为一个社会中的意识形态；然后我们就发现，我们置身于一种生活方式中，一种生活与死亡的艺术中，一种伦理，一种美学，一种礼节中。用中世纪的话来说，就是一种文雅之礼（courtesy）。

文雅之礼并非人人可企及：这是一整套知识和一种习俗。它是所谓精神贵族的特权。它不是依赖于血统和继承特权的贵族，而是精神的某种素质。尽管这些素质是天生的，为了让这些素质显露出来并变成第二本性，内行人也必须修身养性，培养情操，

学会感觉，谈吐，甚至学会有时保持沉默。文雅之礼是一种情感的和无私的学派。《爱情的理由》是一首美丽的情诗，是西班牙语里第一首情诗（13世纪），它的开头如下：

谁有理由哀泣
让他听我说理，
他会听到至理名言，
充满爱情，合韵又合拍。
一位才子赋成诗句，
名门闺秀都爱听，
他受过真正骑士教育，
在德国和法兰西；
他长久居留在伦巴底，
为了学习文雅之礼……❶

“典雅之爱”是学来的：这是被灵魂之光照亮的感官知识，是被礼节文雅化的色欲吸引力。与此类似的形式在伊斯兰世界里，在印度，在远东都曾兴盛过。在那些地方一种爱情文化也存在过，不过那是一小群高雅男女的特权。波斯和阿拉伯文学都与宫廷生活关系密切，它们有丰富的爱情诗歌，故事、和论述文。有两部伟大的小说，一部是中国的，另一部是日本的，本质上都是爱情故事，两者都发生在一个封闭的贵族环境里。

曹雪芹的《红楼梦》发生在一家大府邸里，男主角和两个女

❶ 海伦·雷恩译。

主角都属于贵族。❶ 这本书有爱情诗词和爱的反思，内容因而更丰富。这些反思是佛教和道教玄学的混合，整部书都染上了大众信仰和迷信的色彩，正像西班牙伟大的，令人敬畏的爱情书《卡利斯托与梅莉贝亚的悲喜剧》一样。[16]孔子那道貌岸然的哲学很少在《红楼梦》中出现，它除非作为大人们用来阻挡年轻人的一套乏味的禁令和清规出现——是虚伪的家规，大人们把他们的贪婪和淫欲隐藏其后。凡俗与神圣世界的对立：宝玉和黛玉长辈们的道德是世俗的，而两个年轻人的爱情则是千年前姻缘的成全。《源氏物语》是日本宫廷的一位贵妇紫式部所著，梗概也颇相似：书中角色是最高贵族的成员，作者从一种浸透了佛学和此岸世界万物皆过眼云烟的悲观哲学观点来看待他们的爱情。很奇怪，德尼·德·鲁热蒙忽略了这个证据：哪里有兴盛的高层宫廷文化，哪里就产生爱的哲学。爱情哲学与普通的爱的感情之关系，就像色欲哲学与色欲的关系是一样的。而且两者都与性欲有关系。在本书开头提到的同心圆的意象再次出现，性是根茎，色欲是枝干，爱情是鲜花。那么果实是什么呢？爱的果实是无形的，这就是爱的奥秘之一。

一旦接受了其他文明中爱的意识形态的存在，我就可以补充说，其他文明中爱的意识形态与西方之间有根本的区别。在我看来，主要的区别就是，在东方，人们用一种宗教传统来表达爱

---

❶ 尽管这部小说的名字《红楼梦》(The Dream of the Red Chamber)很美，而且已沿用多年，早已确立，但它却不正确。《红楼梦》实际上指“红色宅第的梦”(Dream of Red Mansion)。富人的房屋称为红楼是因为墙壁的红颜色，平民的房屋墙壁是灰色的。

[redacted]

情：爱情不是独立的思想，而是某种教义的衍生物。在西方，爱的哲学从一开始就在官方宗教之外，有时还与它对立。柏拉图对爱的反思是与他的哲学分不开的，那种哲学充满了对神话和宗教习俗的批判（例如，对向神祈祷和献祭求恩惠的批判）。教会以惊恐和非难来看待典雅之爱。而在东方传统中则找不到这种事情。曹雪芹的小说是由对立的两个世界构成的，这两个世界虽然分离，但却互相交流：佛道两教的彼岸世界布满了和尚，修行者，神明，但也充斥着18世纪中国一夫多妻的贵族家庭里的悲欢离合。宗教玄学和心理现实主义。同样的双重性主导着紫式部贵妇的小说。这两本小说或其他小说都不适宜搬上舞台，而且爱情主题的诗歌被指控为异端邪说。有些甚至被批判和禁止阅读，因为诗中的大胆和伤风败俗，但不是因为它们的思想。

西方的命运概念及其反面和补充——自由，在本质上与东方的不同。这一区别包含其他两个互相密切联系的思想：我们每个人对自己行为的责任，还有灵魂的存在。佛教、道教和印度教都信灵魂转世；因此，个人灵魂的概念在它们的教义里不很清楚。对于印度教徒和道教教徒来说，我们称为灵魂的东西只是现实中的一刻，它从过去开始不断变化，在来生也会继续变化，直到最后的解脱。至于佛教呢，它绝对否认个人灵魂的存在。在这两部小说中——让我们回到曹雪芹和紫式部贵妇的著作那里去吧——爱情是过去强加给人的命运。众所周知，羯磨（因果报应）只不过是我们前世的业。因此夕颜对源氏那突然的爱，还有他激起的“六条妃子贵妇”的醋意不仅是他此生的而且更是他前世的业。加藤周注意到紫式部贵妇频频使用宿久世（宿命）一词来解释她的人物的行为和命运。在另一方面，爱情在西方是一种自由选择的命运：我的意思是，不管前世姻缘是多么势力强大——最有名

的例子就是特里斯坦和绮瑟所饮的魔水——为了实现他们的命运必须喝，恋人之间的合作是必需的。爱是把命运和自由捆绑在一起的死结。

我现在要指出一个相似点，它最终会变成新的对立。在《红楼梦》和《源氏物语》中，爱情是教人看破红尘的学校，是一条小径，激情的现实性在其上面逐渐显形为镜花水月。正如在西方传统中一样，死亡具有唤醒失落在梦幻中的情人的作用。在这两部著作中，对爱之激情及其真实或虚幻本质的分析是鞭辟入里、十分敏锐的：因此人们把它们跟一些欧洲小说作了比较，尤其是普鲁斯特的小说。《追忆逝水年华》的故事是一次漫长，蜿蜒曲折的浪游，把讲述者从一次幻灭带到另一次幻灭。讲述者被那个名叫不自觉的记忆的维吉尔[17]引路，他到达了对现实中的现实——时间本身——的冥思。在这两部东方小说里，幻灭的路径并不导向自我（ego）的得救，而是导向不可言说的空无之显露。我们看不到什么东西出现，只看到消逝：我们的自我的消逝。在普鲁斯特著作的结尾，讲述者沉思度过的时光的结晶，那是只属于他一人的时间，不可转让，但又不再是他的：这是真实本相，几乎不比一次颤动大，是我们的那一份不朽。普鲁斯特的旅程是被独立于官方宗教的一种哲学激发的个人寻觅，而曹雪芹和紫式部贵妇的主人公的寻觅则是确认佛教和道教的真理和学说。在东方，不管爱情的罪过多么暴烈，都是在宗教里经历和反思的；爱可以是罪过，但不是邪说。在西方，爱情在宗教之外进展，甚至是与宗教对立着发展。西方的爱情是哲学的后代，是诗歌情感的后代，这种情感把它所触及的一切转变为一个意象。因此对我们来说，爱情是一种崇拜。

爱情哲学首先在希腊出现是不足为奇的。哲学在那里很早就



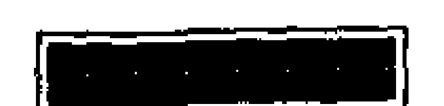
与宗教分道扬镳了：希腊思想始于前苏格拉底哲学家对神话的批判。如果说希伯来预言家从宗教的观点出发批判社会，那么希腊思想家则从理性思维的观点批判诸神。第一个爱情哲学家柏拉图也是个诗人，这也是不足为奇的：诗歌历史与爱情历史不可分割。柏拉图的影响旷日持久，甚至直到今天还在继续。这尤其是他的关于灵魂的概念；没有这个思想的话，我们的爱情哲学就不会存在，或会是不同的形式，一个难以想象的形式。根据专家意见，灵魂的概念不是希腊人的。在荷马史诗中，死者的灵魂并非真正的灵魂，即无实体的存在物，而只是鬼影。对一个古希腊人来说，肉体和灵魂的区别不是很明确的。与肉体不同的灵魂这个概念首先在某些前苏格拉底哲学家著作中出现，例如毕达哥拉斯[18]和恩培多克勒[19]；柏拉图采纳了它，使之系统化，把它变成他的基本概念之一，并把它遗留给了后继者。但后来在普罗旺斯，在但丁[20]，在彼特拉克[21]那里出现的灵魂不是同样的灵魂。柏拉图的爱情概念与我们的不一样。甚至可以说，他的概念实际上并不是一种爱情哲学，而是一种升华了的（和崇高的）色欲形式。这一论断似乎太轻率，但其实并非如此。请读读论爱情的两篇对话，《斐德拉斯篇》和《会饮篇》，尤其是后者，并把它们与哲学和诗歌流传给我们的其他同一主题的伟大著作相比较。

《会饮篇》是由七位客人的各种论爱情的谈话或对爱情的赞美组成的。除了苏格拉底表达自己观点的谈话外，它们很可能代表那个时代流行的关于这个主题的看法和观点。阿里斯托芬[22]精彩的演说尤其令人难忘。为了解释人们普遍感到的个人之间相互吸引力的奥秘，他提到原初双性同体的神话。以前曾经有三种性：男性，女性，阴阳人；他们如此强壮和聪明，对众神是个威胁。为了征服他们，宙斯决定把他们每人一分为二。从那时以

来，那些分开的半边人就一直在漫游，每个人都在寻找他那对应的半边。双性同体的神话不仅深刻，而且唤醒我们身上深沉的共鸣：我们是不完整的人，爱的欲望是对完整性的渴求。没有我那男性或女性的另一半，我就不是我自己。这个神话和夏娃（她是从亚当的一根肋骨造出的）的神话是诗性比喻，实际上并不能解释什么，但却揭示很多关于爱的道理。但它们并非一种哲学，只是用另一个问题来回答爱的奥秘。再者，双性人的神话并不触及对我来说很重要的爱情关系的某些方面，例如自由和前世姻缘的关系，或死亡与不朽的关系。

《会饮篇》的中心部分是苏格拉底的谈话。这位哲学家告诉他的听众他跟一位睿智的外国女祭司，曼丁尼亚（Mantineia）的狄俄提玛（Diotima）的谈话。柏拉图经常利用一位显要的来客所讲述的古代的（或假想的）神话。在一个大部分都是同性恋者的群体里，例如环绕着柏拉图的那个圈子，苏格拉底竟会借一个女人之口提出一种爱情学说，真是显得奇怪。我认为这就是回忆（recollection）的问题，正如柏拉图所给予这个词的确切意义那样：下降到源头去，到母亲的国度去，到原始真理之处去。让一个老女预言家揭示爱的奥秘是再自然不过的事了。狄俄提玛在开头时说，厄洛斯既非神也非人；他是个精灵，是个生活在神明和凡人之间的神灵。介词“在……之间”给他下了定义：他的使命就是穿线搭桥，撮合男女良缘。也许这就是我们把他跟风混为一谈并给他画上翅膀的原因。他是贫困与丰裕的儿子，这就说明了他那中间人的本性：他联结光明与黑暗，感官世界和理念世界。作为丰裕的儿子，他乐善好施。向往的人乞求恩施，被向往的人则施舍。

爱不是美丽的：它向往美丽。所有人都向往。战略家向往得



胜，诗人希望赋出一首美妙绝伦的赞美诗，陶器匠希望塑造出完美的细颈酒罐，商人希冀聚敛钱财。而恋爱者向往什么呢？他寻求美人。爱情产生于看见一个美貌之人的那一刻。尽管欲望是人人皆有的并且驱策着他们去寻求，但每个人欲求的东西却各不相同。当狄俄提玛说到这里时，她警告苏格拉底：爱情并不简单。它是被欲望连结和激励的几种元素的混合物。爱的对象也不简单。爱不仅仅是人的美貌的吸引力，因为美貌会受时光、死亡和朽烂的摧毁。狄俄提玛接着说：人人都向往最好的东西，首先从他们不拥有的东西开始。假如我们四肢都健全灵活，那么我们就对自己的身体满意；但是如果我们的腿脚畸形残缺，不能让我们站立，那么我们就会毫不犹豫地跟赛跑冠军换腿。我们所希冀的任何东西也是同理。我们得到向往的东西又有什么好处呢？东西各不相同，但好处是一样的：我们觉得幸福。人们渴望幸福并且想永远幸福。爱对美貌的欲望也是对幸福的欲望，不是昙花一现的幸福而是永久的幸福。人人都因为一种匮乏而受罪：他们活的日子是有限的，他们是终有一死的。对不朽的渴望是连结和界定所有人的一个特点。

那么对最好的东西的向往是与要占有和永久享受它的欲望相连的。所有的生物，不仅是人，都有这个欲望：使自己永生。繁殖的欲望是爱情的成分之一。有两种繁殖，通过身体和通过灵魂。男女互相爱上对方的美貌，因而躯体相交，繁殖自身。柏拉图说，在动物和人类中，生殖是同样神圣的。但是另一种繁殖方式是更高级的，即灵魂在另一个灵魂里生出不朽的思想和感情。那些“有旺盛的灵魂繁殖力”的人通过思想来怀孕：诗人，艺术家，智者，还有法律的创造者和教导同类公民中庸和正义的人。一个恋爱者因而可以在他的被爱者的灵魂里生成知识、美德和对

美、正义和善的敬重。狄俄提玛的谈话和苏格拉底的评介是一种朝圣旅行。我们一边前进，一边发现爱的新面貌，就像一个登山的人一样，每攀登一步就能观察到山下景色的变化。但是有一个部分我们是不能用肉眼来看的，只能用理解力来看。狄俄提玛告诉柏拉图说："我所向你揭示的一切只不过是爱情的次要奥秘。"她接着就教他最崇高的和隐蔽最深的奥秘。

我们在年轻时被身体的美吸引，只爱一个身体，一个美丽的形式。但是假如我们爱的是美，那么为什么只爱一个身体里的美而不爱许多身体里的美呢？狄俄提玛再问：如果美存在于许多形式里和许多人身上，那么为什么不爱美本身呢？为什么不越过美的形式而去爱使它们成为美的那个东西，即理念呢？狄俄提玛把爱情看作一把梯子：在底部是对一个美的身体之爱，然后是对许多美的身体之爱；之后是对美本身的爱；在此之后是对有德行的灵魂之爱；最后，是对非实体的美之爱。如果爱美之心是与对不朽的向往分不开的，那么，为什么不通过对永恒形式的观照来参与不朽呢？美、真、善是三位一体；是同一实在，即唯一真正实在的各个方面。狄俄提玛接着说，"那遵循正确顺序沿着爱的引导道路前进的人，在到达尽头时，会突然看见一个绝妙之美，是我们一切努力的源头……一个永恒的美，自生的美，不朽的美，不增不减的美。"一个完整的，单一的，与自身等同的美，它不像身体一样由各部分组成，也不像论述文一样由推论构成。爱是通往那个至高的美的道路和升华：它从对一个身体的爱转移到对许多身体的爱，然后从对所有美的形式的爱转到对有道德行为的爱，又从对行为的爱转到对理念的爱，又从对理念的爱转到对绝对美的爱，绝对美是人可以经历的最高级的生活，因为在其中"理解的眼睛与美交流，而人不再制造偶像或美的幻影，而是制

造美的实在。”这就是不朽之路。

狄俄提玛的谈话是崇高的。苏格拉底配得上聆听，不仅因为他的生，而且尤其因为他的死。对这场谈话横加评论就像用凡间的无聊叙谈和争吵打断智者的静寂沉思。但是同样的对真理的爱——尽管就我而言，它是有限的，根本不崇高——却迫使我自问：狄俄提玛真的谈论了爱吗？她和苏格拉底谈的是厄洛斯，那个妖魔或精灵，它代表一种既非纯兽欲的也非纯精神的冲动。厄洛斯可能会把我们引上歧途，让我们掉进淫欲的泥沼里和浪荡子的陷坑里；它也能使我们崇高，让我们上升到最高尚的观照。这就是我在这些反思中一直称之为色欲的东西，是我试图将它和严格意义上的爱区分开的东西。我重复一遍：我所说的爱是我们从普罗旺斯那里了解的爱。尽管这种爱以一种朦胧的情感形式存在过，但古希腊人却既不知道这种思想，也不知道这种神话。虽然对一个特定的人所感到的性吸引是普遍的，存在于所有社会里，爱的概念或爱的哲学却是历史性的，只有在某些社会的、智力的和道德的环境下才能产生。柏拉图无疑会对我们称为爱的东西感到震惊。爱的一些表现形式，如把私通理想化、自杀、还有死亡，会让他厌恶；而其他一些形式，如对妇女的崇拜，会使他惊诧莫名。像但丁对贝雅特丽齐[23]的爱情或彼特拉克对劳拉[24]的爱情会使他觉得他们的灵魂有病。

《会饮篇》也蕴涵着一些本来会使我们震惊的思想，如果不是因为我们站在某种历史的距离上来阅读的话。例如，当狄俄提玛描述爱的梯子上的梯级时，她说一个恋爱者开始时爱一个美的身体，但是不承认别的身体也美，不去爱所有美的身体，这却是荒谬的。显然，狄俄提玛说的东西与我们称之为爱情的东西大相

径庭。对我们来说，忠诚是爱情关系的条件之一。狄俄提玛似乎不知忠诚为何物，她从未想到要考虑我们所爱的男人或女人的感情：她把被爱者仅仅看作通向纯粹观照的上升梯级之上的一级而已。在实际上，对柏拉图来说，爱情严格说来并非一种关系，而是一种单枪匹马的冒险。阅读《会饮篇》的某些片段时，尽管其中的概念非常崇高，但却不可能不想到一个哲学上的堂·璜。[25]区别就在于，塞维尔（Seville）的勾引者[26]所走的路把他往下带领到地狱去，而柏拉图的恋爱者走的路却以对理念的观照终结。堂·璜具有颠覆性，与其说他是受到对妇女之爱的激励，还不如说他是受到虚假自尊心和反抗上帝的诱惑的激励。他就是柏拉图的厄洛斯的反面形象。

对肉体快感的严厉谴责和宣扬贞洁，认为它是通向美德和至福的道路，这两者是柏拉图把肉体和灵魂分割的自然后果。对我们来说，这种分割太绝对了。以下是现代的典型特征之一：灵魂和肉体的分界不那么泾渭分明了。我们的许多同时代人不再相信有灵魂了，灵魂这个概念很少被现代心理学和生物学使用。与此同时，我们称之为肉体的东西今天要比柏拉图那时更复杂得多。我们的肉体拥有一些以前属于灵魂的特征。正如我在前面试图表明的那样，对浪荡子的惩罚就在于，他的受害者的身体，即色欲对象，也是一种意识；通过这个意识，对象（客体）被转化为主体。这同样也适合于柏拉图的概念。对柏拉图来说，色欲对象——不管是男青年[27]的身体还是他的灵魂——从来不是主体：他们有一具躯体，但没有感觉，他们有一个灵魂，但却沉默不言。他们确实是对象（物体），[28]而他们的作用只是哲人向实体观照上升途中的阶段而已。尽管在这种上升途中，恋爱者——或不如说主人——跟其他人有性关系，但他的旅途本质上是孤独

的。在他与别人的关系中，可能会有一种辨证，即把会话划分为几个部分，但却没有真正的对话或会谈。《会饮篇》的文本尽管是对话的形式，然而却是由七篇独立的谈话构成的。在《会饮篇》中，色欲的纯粹和最崇高的表现形式，爱情的必要条件——即另一个男子或女子，他（她）们或者接受，或者拒绝，或者说同意，或者说不同意，他们的沉默本身就是答复——并不出现。他人，即恋爱者的配对人，那个把恋爱者的欲望变成互相选择，变成自由意志，变成自由的男子或女子并不存在。

译注

【1】阿普列尤斯 Apuleius：公元2世纪罗马作家和哲学家，著有长篇小说《金驴》【原名《变形记》】及《论柏拉图及其学说》等哲学著作。

【2】皮艾尔·格利马尔 Pierre Grimal：（1912～），法国巴黎大学文学院教授，著有多种古典学术著作。

【3】伊希斯 Isis：古埃及司生育和繁殖的女神。

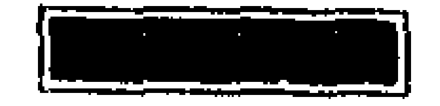
【4】卢基乌斯 Lucius：《变形记》中的主要人物。这个年轻人想了解魔法，他因为太好奇而遭到惩罚。变成一头驴子。

【5】奈瓦尔 Nervali：（1808～1855），法国诗人，以其《幻想集》中描写神秘主义、神话、以及个人激情的十四行诗著称。奥蕾丽亚 Aurelia 是他作品中理想的女性形象。

【6】乔伊斯 Joice，James：（1882～1941），爱尔兰小说家，作品揭露西方现代社会的腐朽一面，多用"意识流"手法，语言晦涩，代表作《尤利西斯》。

【7】伊塔卡 Ithaca：是尤利西斯的故乡，一个岛国。

【8】珀涅罗珀-摩莉 Penelope-Molly：珀涅罗珀是尤利西斯的



妻子，以对丈夫的忠诚著称。

【9】此处采用的是肖乾与文洁若的译文。

【10】杜尚 Duchamp：（1887～1968），法国达达派画家。

【11】myth：原义为“叙述”。

【12】德尼·德·鲁热蒙 Denis de Rougemont：（1906～），用法语写作的瑞士论文作家，信奉穆尼埃的人格主义，与他一起创办刊物《精神》，著有大量评论。是《爱情与西方》的作者。

【13】即西方文明。

【14】在法国东南部。

【15】萨福 Sappho 古希腊歌颂爱情的著名女诗人。

【16】《卡利斯托与梅莉贝亚的悲喜剧》又名《赛莱丝蒂娜》。其实是用对话体写成的小说。目前据说是出于费尔南多·德·罗哈斯的手笔。该作者生平如何目前所知甚少。此书大约于 1492 年写成，最早的一版在 1499 年问世，共有 22 幕。讲述的是青年卡利斯托追求少女梅莉贝亚的故事。

【17】但丁在游地狱时是维吉尔为他引路的。

【18】毕达哥拉斯 Pythagoras：（公元前 580？～前 500？），古希腊哲学家、数学家、毕达哥拉斯教团创始人，提倡禁欲主义，认为数为万物的本源，促进了数学和西方理性哲学的发展，著作已失传。

【19】恩培多克勒 Empedocles：（公元前 490～前 430），古希腊哲学家、诗人、医生、持物活论观点，认为万物皆由火、水、土、气 4 种元素所形成，动力是爱和憎，爱使元素结合，憎使元素分离。

【20】但丁 Dante：（1265～1321），意大利诗人、文艺复兴运动的先驱人物，作品具有人文主义思想萌芽，早年参加反对封

建贵族和教皇的斗争，后被判终生放逐（1302），代表作有诗集《新生》和《神曲》。

【21】彼特拉克 Petrarch：（1304～1374），意大利诗人、学者、欧洲人文主义运动的主要代表，著有爱情诗《抒情诗集》。

【22】阿里斯托芬 Aristophanes：（公元前 448？～前 385？），古希腊诗人、喜剧作家，有“喜剧之父”之称，现存作品有《阿卡奈人》、《骑士》、《蛙》。

【23】贝雅特丽齐 Beatrice：《神曲》中被理想化了的一位佛罗伦萨女子。

【24】劳拉 Laura：彼特拉克所爱恋的一个女子。

【25】堂·璜 Don Juan：西方民间传说中一个专门玩弄女性的浪荡子。

【26】西班牙地名。此处指堂·璜，因为他出生于此。

【27】ephebe 古希腊刚获得公民权的男青年。

【28】object 既有“对象”之义，又有“物体”之义。

[redacted]

第三章

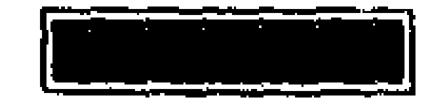
爱的史前史

我在开始这些反思之前，曾指出色欲和诗歌之间的类似之处：前者是性欲的比喻，后者是语言的色情化。爱情和诗歌之间的关系则更为密切了。首先是抒情诗歌，然后是小说——即自成风格的诗歌——都一直是爱慕情感的表达载体。诗人，戏剧家和小说家告诉我们的关于爱的知识跟哲学家的玄思一样珍贵和深刻。而且他们的话往往更接近真理，更接近人类和心理现实。像《会饮篇》中描绘的那种柏拉图式的爱人寥寥无几。萨福短短数行诗中所描绘出的凝视被爱者时的情感决非柏拉图式的：

我的舌头沾在干燥的嘴里，
浑身如有温火蔓延在皮下，
我的双眼看不见，两耳疼痛，
耳朵深处阵阵轰鸣。
我浑身冷汗直冒，
我颤抖，我比枯草还苍白。
我半死不活，在垂死之际
厉声尖叫。●

在古希腊诗歌中，不容易找到能与这种强烈感情媲美的诗，但有许多相似主题的诗文，只不过不是表达女同性恋的。在这方面，萨福同样是个例外：女同性恋不像男同性恋，很少在古希腊文学中出现。色欲和爱情之间的边界游移不定，但是我觉得，说古希腊绝大部分诗歌更多地是表达色欲而不是爱慕，这并非轻率之言。对《帕拉亭名诗选集》[1]下此断语也不为过。集子中有些短诗令人难忘：如墨勒阿格[2]的几首诗，几首假托柏拉图之名的诗，菲勒德穆[3]的几首诗，还有在拜占庭时期保罗·西伦提阿里奥斯的诗。在所有这些诗中，我们都看到和听到情人们的种种心情——欲望，声色之乐，幻灭，嫉妒，转瞬即逝的欢乐——但从没有对方的情感。在希腊戏剧里也没有爱的对话——像莎士比亚或洛佩·德·维加[4]戏剧里那样的对话。艾癸斯托斯[5]和克吕泰涅斯特拉[6]是由于同谋犯罪而不是由于爱情结合起来的：他们是同谋犯，不是情人。菲德拉[7]被单相思吞噬而亡，美狄亚[8]则是独

● 盖·达文坡特：《阿尔基洛科斯、萨福、阿尔克曼》，伯克利：加利福尼亚大学出版社，1980年，第85页。



自妒火中烧。要找到我们所了解的那种爱情的前兆，就必须去亚历山大里亚和罗马。爱情出生在大都市里。

第一篇伟大的爱情诗是忒奥克里托斯[9]写的，名为《女巫》。❶ 该诗写于第3世纪初的25年里。尽管译文再好也只是译文，然而在两千多年后的今天看来，即使阅读译文，它仍完好无损地保持了诗中的激情力量。这首诗是得尔菲（Delphi）的弃妇西迈塔（Simaetha）的长篇独白。该诗开头对月亮的三种表现形式——阿尔特弥斯（Artemis），塞勒涅（Selena）和可怕的海克提（Hecate）乞灵。随后是西迈塔断断续续地讲述她的故事，她边说边指使丫鬟执行巫术仪式的各个部分，两人都是这种巫术的信奉者。每个魔术咒语都以直率的叠句为特征："魔鸟啊，把我的情人带回来吧，带到我家里来吧。"❷ 仆人把少许烧焦的面粉撒在地上时，西迈塔说这就是"得尔菲的骨灰"。她一边焚毁一枝月桂树枝，把它烧得噼啪作响，完全烧光，几乎没有一点灰烬留下，一边诅咒她那不忠的情人："愿他的肉像这样燃烧……"向海克提祭奠了三次酒之后，她把得尔菲无意中留在她家里的一件披风的一小块布扔进火里，大声呼叫："狠心的厄洛斯啊，你为什么像蚂蝗样沾在我的肉上？你为什么吸吮我的黑血？"西迈塔念完咒语后，就命令她的助手把草药撒在得尔菲的门槛上，并

❶ 或译《女法师》，依玛格丽特·于尔西娜之见，直译应该是"神奇的春药"（Pharmaceutria）。另一译者杰克·林赛很明智地选择女主角的名字西迈塔作为标题。

❷ 魔鸟，巫术中的用具，是一个穿了两个孔的金属圆盘，用一根绳子拉着转动。它指歪脖鸟（一种啄木鸟）是赫拉（宙斯的妻子）把给宙斯和艾奥（Io）私通牵线搭桥的仙女变成的鸟。

向草药吐唾沫，说：“我榨碎你的骨头。”但是西迈塔一边诅咒，一边却情不自禁地坦白和抱怨：她被欲望迷住了心窍，她点燃的火是为了烧死她的情人，但她自己也被火焚烧着。她爱恨交加：得尔菲夺去了她的贞操，却始乱终弃；可她没有她恨的男人却活不下去。这是文学中首次出现——而且描写得如此强烈有力——人类大奥秘之一：爱与恨，恶意与欲望不可分解地交织在一起。

西迈塔那爱恋的疯狂似乎是潘神激起的，他是个性欲之神，长着雄山羊的蹄子，他奔跑起来森林都颤抖，他的呼吸让树叶摇动，让女性迷狂。这是纯粹的性欲。诅咒仪式一旦完毕，西迈塔就平静下来，就像在月光下大海高涨的波涛落潮，也像林间的风平息。她然后把自己托付给塞勒涅，就如同托付给母亲一样。她的故事十分简单。从她的讲述中我们得知她是个家无余财的自由妇女[10]（尽管并非穷得捉襟见肘：她有个仆人）；她独自生活（她说到女性朋友和邻居，但没有说到自己的家庭）；她也许有某种职业糊口。她是个平民，是世界上自从有城市以来每座城市里成千上万的年轻女人之一：今天西迈塔可能生活在纽约，布宜诺斯艾利斯，或布拉格。有一天邻家妇女邀她去参加纪念阿尔特弥斯的游行。她是个轻佻女子，于是就穿上最好的服装，肩上披了条朋友借给她的亚麻披巾。在人群中她看见两个年轻男人，他们刚离开角力学校，是那种有紫铜色发亮躯体，有金黄胡须的男子。一见钟情：西迈塔说，“我看见……”但她没说她看见谁。为什么？她看见了有名有姓，有血肉之躯的实在本身：得尔菲。她回到家里，心神不定，失魂落魄。她好几天发烧失眠。她去向巫师和女巫讨教，正如今天我们去咨询心理医生一样，也像我们一样毫无结果。她的病是：

[redacted]

相思的痛苦，越来越苦

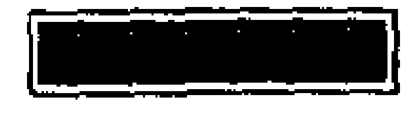
除非他本人出现在眼前。

她贞洁自尊——因此疑虑重重地给得尔菲捎了个口信。年轻的运动员立即出现在她家门口，西迈塔一看见他，就用几乎跟萨福一样的语句来描述自己的感情："我从头到脚冷汗直冒……我一句话也说不出，甚至像小孩梦中结结巴巴叫喊妈妈那样都不行；我的身子一点也挪不动，就像蜡娃娃那样。"[1] 得尔菲使出浑身解数发尽千般誓愿，才在那一天跟她同床共枕。这次幽会后他们还幽会过许多次。突然，他有两周没来，而且不可避免地有个朋友传来闲言碎语：得尔菲跟另外一个人堕入爱河——这个口没遮拦的长舌妇还说，她不知道得尔菲是跟一个男人还是女人沐浴爱河的。西迈塔在最后发誓并威胁：她爱得尔菲，非找到他不可，可如果他不要她，她就有种种毒药毒死他。她向塞勒涅道别（也向我们道别）："别了，容光焕发的安宁女神，别了，伴随你的战车在温馨夜色中徐徐行进的众星。"西迈塔的爱是持久的欲望，绝望，愤怒，无助等组成的。我们离柏拉图很遥远了。我们所想望的和我们所珍惜的之间有条鸿沟：我们爱我们不珍惜的，我们渴望与让我们不幸的人永远厮守一起。在爱情里，邪恶出现了：是恶毒的诱惑在吸引我们，征服我们。但我们谁敢谴责西迈塔呢？

忒奥克里托斯的诗在柏拉图时代的雅典是不可能写出来的。不仅是因为雅典人憎恶女性，而且还因为妇女在希腊古典时代的

---

[1] 卡图鲁斯也几乎逐字逐句地模仿了萨福的这段诗——这是说明最隐秘和私人的诗歌怎样可以集模仿和创新于一体。



地位。在亚历山大里亚时期，有不止一处与我们时代相同的地方，一次潜移默化的革命发生了：原本关闭在闺房里的妇女现在抛头露面，出现在社会的表层了。有些妇女不是在文学艺术界出名，而是在政界出名——例如亚历山大[11]和阿尔西诺伊[12]的母亲奥林匹亚斯（Olympias）；她也是托勒密·菲拉德尔菲斯[13]（Ptolemy Philadelphus）的妻子。这一变化不仅局限于贵族，而且扩展到商人、工匠、小业主、雇工等芸芸众生那里，延伸到大城市里所有那些曾靠而且仍然靠微薄资金过活的人那里。除了其文学价值外，忒奥克里托斯的诗也间接地解释了希腊化社会。在某种程度上，这也是一首反映民风的诗歌，它向我们显示的不是君王贵胄的生活，而是城里中产阶级的生活，反映了他们的大小情感，难处，常识，和疯狂。通过他的这首诗和其他诗，也通过赫罗达斯[14]的"摹拟笑剧"，我们了解到妇女的地位以及她们的相对自由。

把一个像西迈塔这样的贫穷年轻妇女作为一首时而感动我们，时而让我们好笑的激情诗的中心，这是文学上和历史上的一个巨大创新。文学创新要归功于忒奥克里托斯和他的天才；历史创新要归功于他所生活的那个时代，归功于社会变革，后者本身又是希腊化时期的伟大创举——古代城市的改造——的结果。曾是自我封闭的，珍惜其自治的城邦，那时向外开放了。通过人员、思想、风气和信仰的交流，大城市变成了真正的大都会。在《帕拉亭名诗选集》里登载的希腊化诗人中，有几位是外国人，如叙利亚人墨勒阿格。这次伟大的文明化创举是在那时期特有的战乱频仍和暴君统治中取得的。最有戏剧性的新事物肯定是新城市里出现的有更大自由的妇女。色欲对象开始把自身转变为主体。如前所述，在西方，爱的史前史存在于两个大城市：亚历山

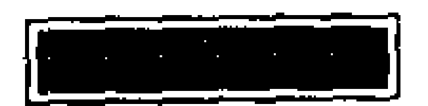
[redacted]

大里亚和罗马。

妇女——更确切地说，贵族妇女——在共和与帝国时期的罗马史上占有突出地位。母亲、妻子、姐妹、女儿、情人：在罗马史上每一篇章里，演说家、武士、或皇帝身边总站着一个妇女。有些妇女英勇，有些贞德，有些臭名昭著。在共和末年，另一个社会阶层出现了：名妓。她们很快成为世俗生活的中心和丑闻的对象。贵族妇女和名妓在好几个意义上都是自由妇女：由于她们的出身，财富和道德态度。她们之所以自由，是因为在前所未有的程度上，她们有自由接受或拒绝情人。她们是自己身体和灵魂的主人。色欲和恋爱诗歌的主人公来自这两个阶层。

正像在亚历山大里亚一样，年轻诗人结成团体，由于他们的作品、看法和风流韵事而臭名昭著。卡图鲁斯[15]就是这些人中的一个。他的文学论战和讽刺诗跟他的情诗一样出名。他英年早逝。他最好的诗是以他对勒斯比亚（Lesbia）表白爱慕的形式出现。勒斯比亚是个有诗意的名字，掩饰了一位贵妇（克罗狄亚）的身份，她以美貌，地位和放荡生活出名。这个爱情故事时而幸福，时而不幸，时而天真，时而玩世不恭。对立面——欲望和蔑视，淫荡和仇恨，瞬间看见的天堂和折磨人的地狱——在感情强烈的诗歌里结合起来。卡图鲁斯的榜样是亚历山大里亚诗人，尤其是在古代负有盛名的卡里马库斯[16]——但是他的著作只有残篇存世——还有萨福。卡图鲁斯的诗歌在爱的历史上占有独特地位，因为他用简练的手法描述了最复杂的东西：在同一意识中爱与恨、欲望与蔑视并存。我们的肉体觊觎我们的理性谴责的东西。

卡图鲁斯的内心冲突与西迈塔的相似，尽管两者之间有重要的区别。第一点区别就是性别：在他的诗中是一个男子在说话。



是这个男子而不是女子处于依附地位。第二点区别：主人公不是一个虚构人物，他以自己的名义说话。我并不是说卡图鲁斯的诗歌仅仅是自白或倾诉心声。在他的诗中，正如在所有文学作品中一样，有一种虚构成分。说话的诗人既是卡图鲁斯，又不是卡图鲁斯：他是个人物（persona），即一个面具，让人看见诗人的真正面孔，同时又掩盖它。他的伤心是真实的，但又是修辞手法。他的伤心是意象，是再现。诗人把他的爱变成一种韵文写就的小说，尽管这是一部他真正经历过和折磨过他的小说。另一个区别：恋爱者和被爱者都属于上等阶层。因为他们是有社会独立性的人——她是因为她的地位，他是因为他是个诗人——所以他们敢于违背拘束他们的常规和戒律。他们的爱是一种自由的演习，一种越轨，一种对社会的反叛。这是个会越来越频繁地出现在恋爱激情的编年史——从特利斯坦和绮瑟到我们时代的小说——中的主题。最后，卡图鲁斯是个诗人，而他的领域就是想象的领域。他不像西迈塔那样是个更朴素更直率的人，他并不试图用春药和毒药来复仇，他的复仇是以想象的形式出现——即他的诗歌。

在卡图鲁斯的诗中，现代爱情的三种成分出现了：选择——情人们的自由；反抗——爱情是越轨之举；还有嫉妒。卡图鲁斯在明晰动人的诗歌中表现了一种激情的力量，它逐渐渗入我们的心灵，直到它使我们的意志瘫痪。他第一个警告世人关于嫉妒的空幻本质和它强有力的心理现实。要把这种嫉妒与名誉被玷污的感觉混淆是不可能的。在奥赛罗（Othello）身上，嫉妒——他爱苔丝狄蒙娜——与一个名誉受损的人的怒火混合在一起。但是扭曲的爱——嫉妒，是驱策他行动的激情："我先杀了你，/然后再爱你。"在另一方面，西班牙戏剧中的人物，尤其是卡尔德隆[17]

剧作中的人物，则并非满腹妒意：他们复仇是为了洗清名誉上的污点，这种污点几乎总是假想的。他们并不是在恋爱；他们是自己名声的保护者，是舆论的奴隶。正如一个角色说的那样：

那暴君般的立法人
把我的名声
放到另一个人的而不是我的手中。

在所有这些例子中，社会准则是决定因素。伟大的现代诗人普鲁斯特并非爱的诗人，他描写的是爱情那毒性分泌物，那致死的珍珠：嫉妒。他的作品中却没有社会准则。斯万知道自己是神志失常了。不管是性诱惑的压制还是精神的苛政都不能把他跟奥黛特连结起来。多年以后，他在回忆自己的恋情时，他对自己坦白说："想想看吧，我把一生中的大好年华浪费在一个并非适合我的女人身上。"他对奥黛特的迷恋是一种无法说清的感情，除非用否定性的词语来解释：奥黛特迷住他是因为她无法接近——不是她的身体，而是她的心灵。就像普罗旺斯诗人的理想恋人一样，她远不可及。尽管她轻易地就以身相许，她却永远躲开他，仅仅因为她存在。奥黛特不忠诚，总是撒谎，但即使她对他忠诚，她仍然躲开他。奥黛特将始终是他人。奥黛特到底是实有其人，还是她情人的杜撰？斯万的痛苦是真实的，但是，引起痛苦的女人也是真实的吗？是的，她是个存在，是张脸，是个躯体，是种气味，是个永远不属于他的过去。一个不可穿透的存在：在那双美目后面，那张嘴后面，那对乳房后面是什么呢？斯万永远不会知道的。也许连奥黛特都不知道；她不仅对情人撒谎，也对自己撒谎。

奥黛特的奥秘也是艾伯丁[18]和吉尔伯特的奥秘：对方（the Other）总是逃离开我们。普鲁斯特无休止地分析他的不幸，入迷似地解剖奥黛特的谎言和艾伯丁的遁词，拒绝承认对方的自由。爱是占有的欲望；它也是一种超脱。在普鲁斯特那里，爱完全是前者，因此他对爱的看法是否定的。斯万遭受痛苦，为奥黛特牺牲自己，最后跟她结婚，把自己的姓氏给了她。他曾经爱过她吗？我表示怀疑，他也表示怀疑。卡图鲁斯和勒斯比亚是非社会性的；斯万和奥黛特则是不讲道德的。她并不爱他；她只是利用他。他也不爱她；他很蔑视她。但是他离不开她；他的嫉妒把他系在她身上。他爱自己的痛苦，而他的痛苦是无意义的。这就是说，我们跟幻影生活在一起，而我们自己也是幻影。只有两种走出这一假想牢房的办法。第一就是色欲的道路，我们已经看到过此路不通。嫉妒的情人的问题——你在想什么？你在感觉到什么？——没有答案，除非答案就是施虐受虐狂：折磨对方或折磨自己。在两种情况下，对方都是不可企及，无懈可击的。但对于他人或自己来说，我们也并非是透明的。这就造成了人类的原罪，它从我们出生起就给我们打上了标记。另一条出路就是爱情：献出自己，承认被爱者的自由。疯狂吗？幻想吗？也许是的。但是这是走出嫉妒之牢的唯一出路。多年以前，我曾写过：爱是没有效力的献祭。今天我要说：爱是一个赌注，一个疯狂的赌注，押在自由上面。不是我自己的自由；是对方的自由。

-

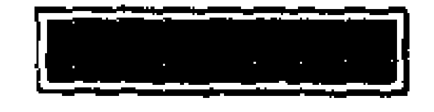
奥古斯都时代是伟大的拉丁诗歌的时代：有维吉尔，[19]贺拉斯，[20]和奥维德。[21]但是爱情诗歌如何呢？贺拉修斯和奥维德的爱情诗是传统色欲主题的变奏，而且往往是完美的变奏，几乎总是深深地浸淫在享乐主义（Epicureanism）之中。那么维吉尔又

如何呢？圣奥古斯丁曾说："我为狄多洒下同情之泪，而那时我本来该为我自己的罪孽流泪的。"[22]这是对一位不可超越的艺术家的极大赞赏——但是对埃涅阿斯和狄多的爱的描写就像一场歌剧和从远处观看的暴风雨一样宏伟：我们叹为观止，但它并不打动我们。一位逊色得多的诗人普洛佩提乌斯[23]却能够更贴近地描写爱的忧伤和欢乐。普洛佩提乌斯杜撰出一个女主角："辛西娅（Cynthia）。她既是个文学人物又是个真实人物。我们知道她存在过，我们也知道她的名字叫赫斯提娅（Hostia）。至于她是个名妓还是个嫁给有钱人的妇女，学者们还有争议。他讲的是一桩小说般的风流韵事，但相当真实：幽会，离别，不忠，谎言，委身，无休止的争吵，纵欲，激情，愤怒，愁眉苦脸的忧郁等时刻。

普洛佩提乌斯的现代性是异乎寻常的。我还要补充说，这是罗马的现代性。不是一个大城市——仅仅是这个城市。在某些哀歌里讲述的事件和插曲简直可以从现代小说或电影里信手拈来。例如：辛西娅在罗马郊区和一个男朋友散步，表面上是去礼拜贞洁的朱诺，[24]其实是去礼拜维纳斯。普洛佩提乌斯决定报复一下，于是就在一个偏僻处所举行了一次小型狂欢。他正和两个他在名声可疑的地方碰到的妓女寻欢作乐——在场的还有一个埃及吹笛手和一个击掌伴奏的侏儒——辛西娅突然闯了进来，她披头散发，怒气冲天。一阵激战，又抓又咬，两个妓女逃之夭夭，邻里一阵大闹。辛西娅得胜了，最后原谅了她的情人（IV，8）。这是现实主义，对生动描写的爱好，忠实于生活的细节，作品充满激情和怪异。幽默既不放过作者也不放过他的情人。埃兹拉·庞德[25]重新发现了这种幽默，并取为己用。但是普洛佩提乌斯的现代性不仅仅是文学上的，还是恋爱诗史上的一个环节。

普洛佩提乌斯的一首哀歌开创了一种诗歌模式，该模式注定要有辉煌的后继者。我指的是第四册中的第七首哀歌。某些批评家谴责这首诗，他们认为它格调低下，因为其主题，也因为某些语句。就我而言，我觉得这首诗令人深感不安。该诗开头时陈述一件离奇的事，而诗人讲述时就好像这是件很自然的，司空见惯的事："这并非虚构，亡灵确实存在；死人的魂灵逃离火葬堆，回到我们中间。"辛西娅就在前一天死去并被火化了。焚烧死人的地方就在一条热闹的大道旁，因此让人想起巴黎或纽约的公墓。就在她的情人怀念她的时刻，她的鬼魂来到了情人独眠的床上。她一如既往，只不过有点苍白。有些细节令人惊怖：她的束腰外衣烧焦了一点，她原来戴在无名指上的蓝宝石戒指不见了，被火葬堆的大火吞噬了。辛西娅回来指责他不忠——她像以往一样忘掉了自己的不忠——提醒他以前对她的背叛，而且再次倾诉她对他的爱情。鬼魂跟他的交流以如下的话结束："你现在可以跟别的女人厮混，但很快你就会属于我，专属于我。"这段插曲的超自然性质与它的现实主义描写之间有一种幻觉般的对比，辛西娅的态度和她的话语，她的抱怨，她的嫉妒，她的色欲销魂之乐，她那烧焦的外衣，她那丢失的戒指突出了这种现实主义描写。辛西娅重新经历她的激情，就好像她从未死去：她确实是炼狱中的灵魂。在他们忧伤的会面结束时，她从情人怀抱中挣脱——不是因为她情愿离去，而是因为天将破晓，"不可逃避的法律命令鬼魂回到阴河的水边。"她再次对他说："你就要属于我了，我要把你的骨灰和我的骨灰合在一起。"1600 年后，克维多将会写道："它们终将成灰，但成了灰也还要爱。"（Polvo seran mas polvo enamorado）

尽管古代的文学中充斥着鬼魂，但没有一个鬼魂像辛西娅的



魂灵那样令人惊恐，栩栩如生。也没有哪个鬼魂像她的那样死后交欢，如此动人：辛西娅被神圣律法所拘，不得已离开她情人的怀抱，而这次离别就如第二次死亡。尤利西斯和埃涅阿斯下到阴曹地府，去跟亡灵说话：他们中一个是到地府寻找提瑞西阿斯[26]去了解什么命运在等候自己，另一位是去寻找自己的父亲安咯塞斯。两人都被显赫人物的亡灵环绕：亲戚，朋友，英雄和女英雄。在与这些亡灵的会面中，没有一次有色欲的痕迹。埃涅阿斯在重重鬼影中见到狄多——维吉尔说：就像一个人“见到或以为见到穿过云层的微弱月光”——但是女王满腹怨气，不回答他悔过的话语，退到森林深处去了。这个场面很动人，但是在我们心中激起的感情属于另一类别：同情。而在另一方面，辛西娅的到访是一次活人与死去的妇女的幽会。普洛佩提乌斯开创了一种文类，它将最终传到波德莱尔[27]和他的后继者那里：与亡灵的交欢。中世纪充斥着梦魇和女魔，那些都是变化成男女形象的妖魔，溜进修士和处女、仆人和女主人的床上并与之交媾。这些淫荡的鬼魂和“中年之爱的妖魔”——引诱萨杜恩之子，[28]即属于宗教派别的人，还有修身养性的隐士——这些鬼魂与辛西娅的鬼魂不同。它们是来自地狱的精怪，不是死人的灵魂。

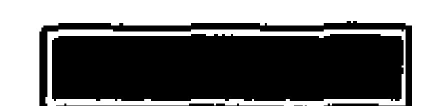
在文艺复兴和巴洛克时期，鬼魂来访是与新柏拉图主义相关的。最感人的例子是克维多的十四行诗：《生死恋》。这是一颗黑白的星，既灼热又冰冷。根据柏拉图学说，在死亡时刻，不朽的灵魂抛弃肉体，上升到九重天，或回归大地洗尽罪过。肉体腐朽，成为无形的物质；情人的灵魂互相寻觅，最终联姻。在这方面，基督教与柏拉图主义不谋而合，因为即使私通者保罗和弗兰切斯卡[29]的灵魂也在地狱的第二重一起绕转。但是有一点实质性区别：与柏拉图学说相反，基督教保留肉体，在最后审判之

后，肉体在天国或地狱的永恒里复活。克维多与这两种传统决裂，说了既非柏拉图式的也非基督教式的话。他的十四行诗受到应得的普遍赞赏。但依我之见，人们并未注意到其中超凡之处，也没有注意到把他的诗与柏拉图思想分开的东西。这里不是分析这首诗的场合，我的评论只是一带而过。为了更清楚起见，我引用原诗如下：

临终阴影将合上我的双眼，
把我从白昼带走，
在我灵魂那焦虑谄媚的欲望时刻
解开束缚它的锁链；
但是它不会忘掉
它曾在那里燃烧的彼岸：
因为我的热火能让我游过冰冷的大水，
不管阴间法律有多么严苛。
灵魂曾被整个神明囚禁，
曾给熊熊烈火带来燃料的血脉，
曾辉煌燃烧的骨髓：
它们将离开这个躯体，但仍不忘躯体的心事；
它们将成灰烬，然而知觉尚存；
它们终将成灰，但成了灰也还要爱。[1]

在第一个四行诗中，诗人假想——或更精确地说，召唤他死

[1] 艾略特·魏伯格译。参见拙著《会合》，纽约：Harcourt Brace Jovanovich 出版社，1987 年，第 236 页。



的日子。有形世界消失了，而灵魂则从时光及其假象中解脱出来，回到开端那夜色的黑暗中，也即终结的黑暗中。遵循生命之法则：凡人总有一死，他们都有寿限。在第二个四行诗中，遵从变成反叛。一种非同寻常的，几乎不符合基督教的越轨：他那爱情的回忆将继续在忘川[30]的彼岸燃烧。灵魂燃烧着激情，变成一朵浮游的火焰，游过忘川。火与水的并用是个像人类想象一样古老的隐喻，从一开始就企图将元素的对立变成统一。在克维多的十四行诗中，火与水的婚礼具有一种既斗争又互补的关系。火焰与水争斗，并征服水；水反过来既是障碍又让火焰游过它表面。灵魂是恋爱中的火焰，违反了隔离阴阳两界的“严苛法律”。

第一个三行诗完成了越轨行动，并且为最后的变形铺垫道路。克维多快速地列举灵魂和肉体，把它们结合起来，又不混淆它们。肉体被色欲激情的两个元素拟人化：血和骨髓。第一行诗说灵魂一直是“整个神明”的囚徒。这个神明不是基督教的上帝，而是诸神之一，尽管他是个伟大的神明：厄洛斯，爱神。爱是牢房，这个意象也出现在克维多的其他诗中：例如，另一首十四行诗，其主题是他戴在戒指里的他情人的画像：“在一个小牢房里，我关押着……”一般来说，而且恰如我们在这首十四行诗中所见，囚徒不是恋爱者的灵魂而是被他爱的人的画像，她被雕刻在（囚禁在）爱她的人的心中或灵魂里。索尔·胡安娜（Sor Juana）在另一首十四行诗中说，恋爱者在自己的想象中造了一座牢房来关押被爱者的形象。尽管克维多说的正相反——恋爱者的灵魂是囚徒——这并不抹杀掉恋爱者和被爱者这两项之间的关系。无论如何，在两种情况下，一对恋人的象征就是创造爱的囚房的欲望。欲望是一种神圣化，或者是因为囚房是神圣的（厄洛斯）或是因为囚徒是个女神或半个女神（被爱的女人）。西方世

界中爱的一个关键概念就是如此保存下来的：被爱者的神圣化。在两个方面，这一意象使人联想到圣餐，这是令人不安和亵渎神圣的一个类比，既违反柏拉图主义也违反基督教。第二行诗再次提到水火的结合，但是现在言辞更直露、更激烈：肉体的血液滋养着激情那无形的火焰。第三行诗也同样动人：激情的火焰烧尽骨髓。物质的和精神的再次融合：骨髓是人身上最本质最内部和秘密的部分，词典上说，“一个非物质的事物最实质的部分”。

异峰突起的最后三行诗是火与水，生与死那种爱的战斗，即嬗变的结果。在第一行诗中，爱人的灵魂抛弃了他的肉体，但没有抛弃肉体的心事。这是对灵魂不朽的肯定，尽管灵魂仍然身陷尘网中。灵魂继续被欲望系在另一具躯体上，即被爱的女人。灵魂在忘川彼岸上未了的“心事”把记忆变成浮游的火焰，这心事不是对永恒理念或基督教上帝的爱，而是对一个人，有血肉的凡人的爱。布莱克的诗句“永恒爱上时光的产物”完全适用于这行亵渎神圣的诗。随后一行把这个悖论的各项颠倒过来了：血管会成灰烬，“然而知觉尚存。”躯体无生命的残骸既不失去感觉，也不失去意识；它们还会感觉，还会意识到自己的感觉存在。骨髓是同一嬗变的对象：尽管它将成灰，即低贱的物质，但它还会继续爱下去。死去的爱人的遗骸，一方面是物质的残留，一方面还有灵魂和生命的特征：感觉和意义。在柏拉图传统中，灵魂抛弃肉体，寻找永恒的形式；在基督教传统中，灵魂将在某天与其肉体重聚——最精华的那日（即最后审判日）。克维多是两个传统的继承人，他改造了它们，而且在某种程度上亵渎了它们：尽管肉体腐烂成无形物质，但这物质还有生命。赋予这物质生命，赋予它可怕的永恒的那个力量就是爱，欲望。

宗教和诗歌总是互相渗透。在克维多的十四行诗中有古希腊

罗马的神话和仪式存在；基督教的奥秘也存在，尽管不那么直截了当。该十四行诗的主题有深刻的宗教性和哲学性：灵魂的存活。但是克维多的幻象是独特的，而且因其独特而有悲剧性。肉体不再是人形；它将是无生命的物质，但仍然会爱下去。灵魂与肉体的区别消逝了。灵魂的失败：一切都回归尘土。肉体的失败：尘土仍有生命，仍有感觉。火焰把身体摧毁，但也给它生命，把它变成有欲望的灰烬。诗中的火焰是激情的隐喻；然而在读者心中，火焰却让人想起古希腊罗马的火葬仪式，教会对此颇不赞同。不可能知道克维多是否意识到这一联想，他很可能只是被无意识的意象陶醉，信手挥洒而已。但是这一点不重要，重要的是读者在读诗时的感受——而读者感觉到的就是，爱情的火焰不再是用滥了的隐喻，它变成了真正的火焰，吞噬了死者的躯体。潜藏在我们文明中的集体无意识复活了。《惯用法词典》给“遗骨”（ceniza）一词的定义是：“死者的骨头和残骸，指的是古代所兴起和遵循的焚烧死者遗体，将灰烬保存在坟墓、骨灰瓮和金字塔中的习俗。”克维多的十四行诗就是一只金字塔形的骨灰瓮，是一朵火焰。

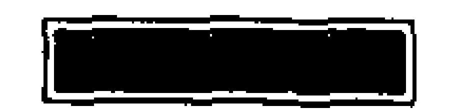
在现代，与亡灵的会面也有其他形式。有些会面弥漫着宗教虔诚，认为已故的被爱者来访是许诺赎救：如奈瓦尔[31]的奥蕾丽亚和诺瓦利斯[32]的索菲。而在别的时候，与亡灵会面的幻象则是一种负罪般的幻觉，或堕落邪恶意识的投射。在波德莱尔的幻象中，邪恶得胜，后随一长列吸血鬼和妖魔。很难判定这些形象是来自病态心灵或是一种自责心。在现代文学里，淫荡鬼魂的主题很普遍——探索这个主题还不是时候，我也不觉得能够胜任。我只记得一首洛佩斯·贝拉尔德[33]的诗歌，该诗把浪漫主义最喜爱的主题——通过爱来拯救灵魂的宗教许诺与普洛佩提乌斯

的现实主义描写结合起来。该诗是诗人死前不久所写的，尚未完稿，而且有两行不可破译的诗。这反而使得它更为动人。

这首诗创造了一种意境，用洛佩斯·贝拉尔德最爱用的一个词：焦虑（zozobra）令人钦佩地表达了这意境。这是讲述诗人称之为启示录般的一个梦，并可以解读为双重预兆：即预兆他的晚年和葬仪式的婚礼。这个梦表达了他的欲望和恐惧：致一个已故妇女的情诗和面对死亡的恐惧。洛佩斯·贝拉尔德可以像奈瓦尔那样说："这是死神呢还是已故的女人呢？"（C'est la mortou la morte?）他的幻象是如临其境般真实。尽管他没有提到她的名字，但很清楚，鬼魂是费恩桑塔（Fuensanta），是他年轻时的恋人，他把第一本书献给她了。她在数年之前死去，即1917年，被葬在墨西哥峡谷里，远离她的故乡省份。为此原因，他称她为"墨西哥峡谷的囚徒"。他也提到她下葬时穿的衣服，，是在一次度假旅行时买的。鬼魂戴着一双黑手套，把他拉到"她双乳的大洋中去"。这两首诗有令人不寒而栗的相应点：普洛佩提乌斯讲述说，尽管辛西娅的鬼魂的声音和外形是像活人的，但"她的纤纤素手移动时，指头骨却发出咯吱响声"；洛佩斯·贝拉尔德更不那么吓人，说他们的四只手交叉在一起，"好像宇宙建筑的四个地基"并且自问：

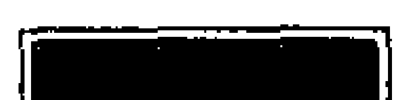
> 你每一块骨头上都保留着你的肉吗？
> 爱的奥秘完全隐藏在
> 你的黑手套的谨慎里。

卡图鲁斯和普洛佩提乌斯的诗歌是爱的阴沉景象：嫉妒，背叛，遗弃，死亡。但是正如与萨德那黑色性欲对立的有劳伦斯的



太阳般的激情和摩莉·布卢姆的伟大的接纳、肯定，因此在希腊罗马文学中也有些诗歌和小说欢庆爱的胜利。我已经提到过阿普列尤斯（Apuleius）的故事。另一个例子就是田园罗曼司《达芙妮丝和赫洛亚》，即隆顾斯[34]的短篇代表作。亚历山大里亚和罗马时期的希腊小说中爱情插曲比比皆是。今天阅读这些小说的鲜有其人了，但在那时候，它们极为走红，就像如今浪漫小说那样被广泛阅读。16 和 17 世纪里也有人读这些小说。塞万提斯坦言，他老年之作《佩尔西莱斯和西吉斯蒙达流浪记》[35]是他自认为最完美和写得最好的小说，那是在赫利奥多罗斯[36]的启发下写出来的。现代批评补充了另一个希腊的影响：阿基莱斯·泰提乌斯[37]。各不相同的作家如塔索、[38]莎士比亚、卡尔德隆都钦佩赫利奥多罗斯而且有时模仿他。我们知道拉辛[39]在青春时期宣称他爱赫利奥多罗斯的罗曼司《埃塞俄比亚人》中的主角塞阿耶奈斯和哈莉可莉阿。他正潜心阅读那位世俗作家的书时，他那严厉的老师出其不意地抓住了他。拉辛毫无怨言地让老师没收那本书，并说："没关系，这本书我都烂熟于心了。"人们对这类读物的喜爱是可以解释的：除了叙述有趣的时运逆转和历险记之外，它们还向 16、17 世纪的读者揭示了古代与古典时期极为不同的一个方面，这个方面与他们自己关心的事物和情感更接近。希腊小说不像拉丁小说，如《萨蒂里孔》[40]和《金驴记》，这些实际上属于流浪汉小说类，而希腊小说的主要主题则是爱情。

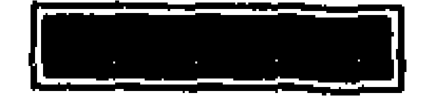
色欲主题——主要是异性恋的——的突出地位，是希腊化时期的文学艺术的特征。麦克尔·格兰特[41]指出，当时最著名的诗人之一，罗得岛的阿波罗尼乌斯[42]，"是第一个把爱情当作史诗



主题的人”。❶ 美狄亚对伊阿宋的热爱在《阿耳戈卡远征记》(Argonautica)中已提到过。对欧里庇得斯来说，这场恋爱是个悲剧主题；而阿波罗尼乌斯把它变成了一个浪漫故事。在新喜剧中，戏剧情节的焦点总是一个良家弟子对高等妓女或女奴的爱，后者最终却是一位显赫公民的女儿，出生时即被偷走。欧里庇得斯剧中的女主角都是女王和公主；米南德[43]剧中的主角则是市民家庭的女儿。地位低下的妇女，就像忒奥克里托斯的西迈塔一样，或时运不济、地位下落的妇女在这些作品中也比比皆是。在伯里克利[44]统治时期的古雅典，高级妓女享有显赫地位，而她们在亚历山大里亚和其他城市中还继续如此。在赫利奥多罗斯、泰提乌斯和其他人的小说中，主人公都是些王子公主，他们被代替了命运的，喜怒无常的时运弄得沦落为仆人和奴隶，或遭受其他的不幸。他们那些错综复杂，离奇怪异的历险——坐牢，逃跑，小冲突，欺骗发情的暴君或女王的谋略——其背景和伴奏都是海难、穿越沙漠高山、在有奇风异俗的野蛮国度里旅行。异国情调一直是爱情故事的调味品之一。但是旅行还起着另一个作用：要克服的障碍。旅程使情人们天各一方，但最终出乎意料地让他们终成眷属。在经历千难万险之后，情人们最后摆脱了男女暴君的恶意和淫念，安然无恙，冰清玉洁地回到故国，以便最终结成连理。

古典时期的社会不赞成恋爱激情。在《斐德拉斯篇》中，柏拉图认为恋爱激情是头脑发昏。后来在《律法篇》中，他甚至要禁止同性恋爱。其他哲学家也同样严厉。甚至伊壁鸠鲁也看到爱

❶ 麦克尔·格兰特：《从亚历山大到克娄巴特拉：希腊化世界》，纽约：麦克米兰出版社，1982 年。



情中的威胁——即对灵魂安宁的威胁。但是亚历山大里亚的诗人们高扬爱情，尽管他们并没有对爱所引起的骚乱闭目不见。我已经提出了这一伟大变化的历史，社会和精神的原因。在大都市中心，一种新型的男女出现了，他们是自己的主人。民主制的黄昏和君主制的兴起使得人们普遍退缩到私生活中去。政治自由被内心自由代替了。在这一思想和习俗的转变中，妇女的新地位是个决定性因素。我们知道在希腊历史上妇女首次开始在家庭之外从事职业和担任职务。有些妇女当了行政长官，柏拉图和亚里士多德连听都没听过这种事；有些妇女当了助产妇；还有些从事哲学研究，绘画，写诗等。已婚妇女相当自由，这从忒奥克里托斯和赫罗德斯的作品中妇女们飞短流长用的庸俗语言就可看出。婚姻开始被认为是件不能光由家长安排的事，而被视为是一项协定，缔约双方的参与是至关重要的。所有这一切表明，爱情的兴起是与女性的兴起分不开的。没有女性自由就没有爱情。

公元前5世纪的一个雅典人首先是个公民；而公元前3世纪的一个亚历山大里亚人则是托勒密·菲拉德尔菲斯的臣民。皮艾尔·格里马尔说：“除非是在一个放松了传统束缚，给个人更大空间的社会里，否则希腊小说，新喜剧，以及后来的恋爱哀歌是不可能诞生的……小说把闺房门打开，跳过花园的围墙，在围墙里规矩人家的女儿在悠然散步。”[1] 这之所以成为可能，是因为一块自由的私密空间被开出来了，这块空间可让诗人和公众观看。私人出现了，随之而来的是一种新自由：“传统把主人公束缚在锁链里，并决定他的命运，而小说的主人公则是自由的。”柏拉图和亚里士多德所吹捧的政治义务被对个人幸福、智慧和宁静的

[1] 皮艾尔·格里马尔：《希腊罗马人和拉丁人》前言。

[redacted]

追求排挤到社会边缘。皮朗[45]追求无情无欲，伊壁鸠鲁追求中和；芝诺追求无动于衷：都是个人美德。其他人如卡里马科斯和墨勒阿格则追求快乐。他们都嘲讽政治生活。

在罗马，哀歌诗人们吹嘘说，他们在另一种军队里服役，与打内战和为罗马征服遥远国度的军队不同：他们加入的是爱的军队（militia amoris）。提布卢斯[46]赞扬黄金时代，因为黄金时代与他自己的时代不同，“我们的时代让鲜血染红了大海，把死亡带到各处。”黄金时代不知战争的灾殃为何物：“武士那残酷的技艺还没有铸造出刀枪。”提布卢斯在他诗中赞颂的唯一一种战斗就是爱的战斗。普洛佩提乌斯则更具挑战性。在一首哀歌中，他把赞颂奥古斯都在亚克兴角[47]得胜的光荣任务留给维吉尔；他自己则宁愿歌唱他跟辛西娅的恋爱关系，就像“那爱醇酒妇人的卡图鲁斯一样，他用诗句让勒斯比亚比海伦还更出名”。在另一首哀歌中，他调侃地告诉我们他对爱国行动感觉如何：“神圣的恺撒（奥古斯都）正准备率军去印度河……去阻截底格里斯河与幼发拉底河的洪流……去把被征服的安息人的战利品带回朱庇特的圣殿……而我呢，我仅满足于为圣路的胜利游行欢呼。”所有这些来自亚历山大里亚和罗马的证明都属于我们称之为爱的史前史的时期。它们高扬一种被古典哲学斥为甘心为奴的激情。普洛佩提乌斯、提布卢斯和其他诗人的态度是对社会及其戒律的反抗，是如今称作非暴力反抗的正宗先行者。他们并不像梭罗[48]那样以一个普遍原则的名义行事，而是出自一种个人激情，正像布努埃尔[49]和达利[50]的电影《黄金时代》中的主角一样。诗人们本来也可以说，爱情是出自不自觉的吸引，我们的自由意志把它转化成自愿的结合。自愿结合是爱情的必要条件，是把奴役变成自由的行动。

译注

【1】《帕拉亭名诗选集》Palatine Anthology：古希腊诗人墨勒阿格（公元前1世纪）所编。

【2】墨勒阿格 Meleager：见注【1】。

【3】菲勒德穆 Philodemus：（公元前110～约35），古希腊诗人和伊壁鸠鲁派哲学家。以他收入《帕拉亭名诗选集》中的爱情警句诗著称。

【4】保罗·西伦提阿里奥斯 Paulus Silentiarius：6世纪的拜占庭诗人。曾在查士丁尼皇帝宫廷任"肃静"长官。传世作品有警句诗74首和长诗两首。这些作品均以基督教义为内容，但在形式上继承了希腊古典诗歌的传统。

【5】洛佩·德·维加 Lope de Vega：（1562～1635），西班牙作家，是西班牙文艺复兴时期最杰出的作家之一。身后留下大笔文学遗产，其中有20部叙事诗。

【6】艾癸斯托斯 Aegisthus 和克吕泰涅斯特拉 Clytemnetra：前者是后者的情夫，与她一起谋杀她的丈夫阿伽门农 Agamemnon，即特洛伊战争中的希腊联军统帅。

【7】菲德拉 Phaedra：希腊神话中克里特岛弥诺斯王 Minos 之女，雅典国王忒修斯 Theseus 之妻，因与忒修斯前妻之子调情遭拒绝而羞愤自杀。

【8】美狄亚 Medea：希腊神话中科尔喀斯国王埃厄忒斯的公主，精巫术，曾帮助伊阿宋 Jason 取得金羊毛并与他私奔，后被遗弃，愤而杀死亲生儿女，驾龙车而逃。

【9】忒奥克里托斯 Theocritus：古希腊诗人。生在西西里岛

的叙拉古。他是牧歌体诗的创造者，作品主要描写牧人的日常生活场面。他对古罗马以及后来欧洲的田园诗都有很大影响。

【10】即她不是奴隶。

【11】亚历山大 Alexander：古埃及的王后。

【12】阿尔西诺伊 Arsinoe：古埃及的王后。

【13】托勒密·菲拉德尔菲斯 Ptolemy Philadelphus：（公元前36～公元30），古罗马三执政者之一马可·安东尼和埃及著名的克娄巴特七世女王之子。

【14】赫罗达斯 Herodas：公元前3世纪古希腊剧作家。主要写作摹拟笑剧，即一种摹仿真人真事的小型喜剧。

【15】卡图鲁斯 Catullus Gaius Valerius：（公元前84? ～前54?），罗马内战时期的抒情诗人和爱情诗人。卡图鲁斯的诗作现存116首，以致勒斯比亚最为著名。他善于捕捉各种不同的情感，用警句式的语言表达出来，他的诗歌也反映了罗马贵族的道德堕落。

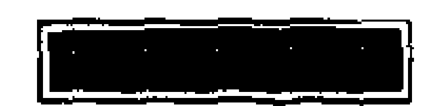
【16】卡里马科斯 Callimachus：（公元前310～前240），古希腊诗人。亚历山大里亚诗派的代表人物。曾在托勒密宫廷任职，主持亚历山大里亚图书馆。他是所谓小型叙事诗的创造者。

【17】卡尔德隆·德·拉·巴尔卡 Calderon de laBarca：（1600～1681），西班牙剧作家，其代表作为《人生如梦》。

【18】Albertine and Gilberte：普鲁斯特小说《追忆逝水年华》中的人物。

【19】维吉尔 Virgil：（公元前70～前19），古罗马诗人，代表作为史诗《埃涅阿斯纪》，其诗作对欧洲文艺复兴和古典主义文学产生巨大影响。

【20】贺拉斯 Horace：（公元前65～前8），古罗马诗人，其



《诗艺》对西方诗歌有过很大影响。

【21】奥维德 Ovid：（公元前 43～公元 17），古罗马诗人，代表作为长诗《变形记》。

【22】狄多 Dido 是古代伽太基 Carthage 的建国者及女王，维吉尔的史诗《埃涅阿斯纪》（又译《埃涅伊特》）中说她堕入埃涅阿斯的情网，在他离开之后自杀。

【23】普洛佩提乌斯 Propertius：（公元前 50？～15?），古罗马哀歌诗人，写有四卷哀歌，大部分为爱情诗。

【24】朱诺 Juno：主神宙斯的妻子，又名为赫拉 Hera。

【25】埃兹拉·庞德 Ezra Pound：（1885～1972），美国著名诗人、翻译家、评论家、意象派诗歌代表人物、现代派诗歌的开创者之一，曾帮助艾略特修改他的长诗《荒原》。在第二次世界大战中曾为德国法西斯作宣传，后被审判。

【26】提瑞西阿斯 Tiresias：古希腊城邦底比斯的一位盲先知。

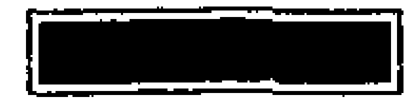
【27】波德莱尔 Baudelaire：19 世纪法国象征派诗人代表，其代表作为《恶之花》。

【28】萨杜恩 sons of Saturn：古罗马的农神，相当于古希腊的克罗诺斯 Cronus。

【29】保罗和弗兰切斯卡 Paulo and Francesca Francesca da Rimini：意大利拉文那大公之女，富文才，被迫嫁给 G. 马拉泰斯塔，因和丈夫之弟保罗相爱，被其夫双双杀死。但丁在《神曲》中曾用此题材。

【30】忘川 Lethe：即希腊神话中阴间的一条河，亡灵饮此河的水即忘却前世。

【31】奈瓦尔 Nerval：（1808～1855），法国诗人，以其《幻



想集》中描写神秘主义、神话、以及个人激情的十四行诗著称。奥蕾丽亚 Aurelia 是他作品中理想的女性形象。

【32】诺瓦利斯 Novalis：（1772～1801），德国浪漫派诗人，原名 Friedrich von Hardenberg，作品有《夜颂》、《宗教歌》等。索菲 Sophie 是个 13 岁女孩，这个早熟的女孩决定了他后来的作品。索菲于 15 岁夭亡（1797 年 3 月 19 日）。她的死成为诺瓦利斯生命的转折点，使他确定了死的决心。他认为，"生命"只是死亡的开始，死亡既是结束，又是开端，既是分离，又是和自我的统一。索菲的死也启发他写出了《黑夜赞美诗》，1800 年发表。

【33】洛佩斯·贝拉尔德 Lopez Velarde：（1888～1921），墨西哥后期现代派诗人。他运用象征派的写作技巧于纯墨西哥的题材。后被公认为 20 世纪墨西哥最伟大的诗人。作品有诗集《虔诚的血》、《忧虑》及小品文《分针》。

【34】隆顾斯 Longus：（创作时间为 2～3 世纪），希腊作家。《达芙妮丝和赫洛亚》的作者。这是第一部田园诗式的爱情小说，也是希腊爱情小说中最受欢迎的一部。描写两个弃儿达芙妮丝和赫洛亚被莱斯沃斯岛的牧羊人抚养长大，逐渐相爱，最后结合的故事。

【35】《佩尔西莱斯和西吉斯蒙达流浪记》The Trials of Persiles and Segismunda。

【36】赫利奥多罗斯 Heliodorus：（创作时期为 3 世纪），希腊传奇作家。生于叙利亚的埃美萨。现存最长的希腊小说《埃塞俄比亚人》的作者。小说叙述埃塞俄比亚公主和色萨利（帖撒利亚）的王子（哈莉可莉阿 Charicleia 和塞阿耶奈斯 Theagenes）历尽艰辛后终于在女主人公的祖国幸福地结合。

【37】阿基莱斯·泰提乌斯 Achilles Tatius：（创作时期为2世纪），修辞学教师，是《琉基佩和克勒托丰》的作者，对后世小说的发展起过极大影响。

【38】塔索 Tasso, Torquato：（1544～1595），意大利文艺复兴后期诗人，主要作品有牧歌剧《阿明达》、反映第一次十字军东征的史诗《被解放的耶路撒冷》及理论著作《论诗的艺术》等。

【39】拉辛 Racine：（1639～1699），法国剧作家、诗人、法国古典主义代表作家之一，主要作品有诗剧《安德罗玛克》、悲剧《爱丝苔尔》等。

【40】《萨蒂利孔》Satyricon：萨蒂利孔据说是古罗马皇帝尼禄的密友。是一部流浪汉小说，成书于1世纪。该书以高度的现实主义但又是故意造作的风格写成。把讲究的文学同精致的色情描写结合起来。

【41】麦克尔·格兰特 Michael Grant 待考。

【42】阿波罗尼乌斯 Apollonius：（公元前285～?），古希腊诗人，语法学家，卡利马科斯的门生。他是《阿尔戈船英雄历险记》的作者。

【43】米南德 Menander：（公元前342～292），雅典剧作家，擅长轻松喜剧，传世作品仅有《恨世者》。

【44】伯里克利 Pericles：（公元前495～429），古雅典政治家。

【45】皮朗 Pyrrho：（公元前360～272），古希腊哲学家，皮朗主义即因他而得名。一般认为他是怀疑论创始人。

【46】提布卢斯 Tibullus：（公元前54? ～19?），为古罗马哀歌体诗人，以写感情表达细腻、具有田园风味的爱情诗著称。



【47】亚克兴角 Actium：希腊阿卡纳尼亚北部海岬，现为圣尼古拉奥斯。公元前 31 年，屋大维在此大败安东尼，成为罗马世界的霸主。

【48】梭罗 Thoreau，Henry David：（1817～1862），美国作家，超验主义运动的代表人物，主张回归自然，代表作为《沃尔登湖或林中的生活》。

【49】布努埃尔 Bunuel：20 世纪 20 年代西班牙著名先锋派电影导演。

【50】达利 Dali，Salvador：（1904～1989），20 世纪西班牙著名超现实主义画家，作品以探索潜意识意象著称，代表作有表现幻想境界的《记忆的永恒》等。

第四章

贵妇与圣人

古希腊罗马人几乎总是认为爱情是一种痛苦然而值得体验的激情，就其本身来说值得向往。这个真理是亚历山大里亚和罗马诗人的遗产，其正确性丝毫不减：爱情是对完整性的欲望，因此它满足一种深深的人类需求。双性人的神话是一种心理的现实：我们所有人不论男女都在寻找我们失去的那一半。但是古代世界缺乏一种被集体所体现和共有的爱的学说、一套思想、习俗和行为。那个本来可以发挥这一作用的理论，即柏拉图的厄洛斯，反而剥夺了爱的真实性质，把它变成了哲学性—沉思性的色欲，而且把妇女排除在外。在12世纪的法国，爱情最终出场了，它不

再是个人的神志失常，不再是例外或心理迷乱，而是一种高级的生活理想。“典雅之爱”具有某种奇迹性质，因为它不是宗教布道或哲学学说的结果。爱情是在一个非常局限的社会里由一小群诗人创造出来的：即高卢南部的封建贵族社会。爱情不是出生在一个伟大帝国里，它也不是一个古老文明的果实：在一个政治不稳定但精神繁殖力极巨大的时期，它在一小群半独立的领地中兴起。它是一个宣告，是春天。12 世纪是欧洲诞生的世纪，在这个世纪中涌现了后来会成为我们文明的伟大创造的一些事物——其中也包括抒情诗和这一思想：爱情是一种生活方式。是诗人们发明了典雅之爱（从语言学和地理学观点来看，“普罗旺斯诗歌”是个错误名称，但是它已相沿成习了）。

关于典雅之爱的文献汗牛充栋。我只谈谈对于我的反思至关重要的几点足矣。在其他文章中，我曾结合两个与此密切相关的主题探讨过这个主题：即但丁诗歌中的爱情和西班牙巴洛克时期抒情诗中的爱情。在本书中，我不再重谈那些材料。● “典雅之爱”一词反映了中世纪“宫廷”和“城镇”之间的区别。不是庸俗的爱——交媾和繁殖——而是一种高尚的情操，是高贵宫廷的特点。诗人们并未称其为典雅之爱；他们用了另一个短语，fin' amors 即净化精雅之爱。这种爱情的目的不是肉欲快感也不是繁衍后代。它是一种禁欲主义和美学。尽管这些诗人中有些值得注

● 参见马塞尔·杜尚 Marcel Duchamp 著：《被剥光的表象》，纽约：维京出版社，1978 年，第 154—178 页；在《索尔·胡安娜》或《信仰的陷阱》中《众星理事会》一章，剑桥：哈佛大学出版社，1988 年；还有《全集》第 3 卷《连接与分解》中未翻成英语的论文《克维多、赫拉克利托和朋友们》，马德里：读者群出版社，1990 年，第 125—137 页。

[redacted]

意的人物，如吉扬·德·普瓦捷、阿提坦公爵[1]（第一位普罗旺斯诗人）、若弗雷·吕德尔、马尔卡布吕、贝尔纳·德·旺塔杜尔、阿尔诺·达尼埃尔、贝特兰·德·博恩、迪伯爵夫人（是贝阿特丽姿亦或伊索阿尔达？）培雷·比达尔、佩雷·卡德纳尔——他们的集体创作更重要。个人之间的区别，尽管深刻，却并不妨碍他们共享同样的价值观和学说。在不到两个世纪里，这些诗人创造了一种爱情准则，它的许多方面至今仍然有效，而且给我们留下了西方抒情诗的基本形式。在普罗旺斯诗歌中，男女之爱是常见的主题；而且诗歌是用当地白话写的。但丁在《新生》中为诗人们偏爱白话文而不用拉丁文提出一个理由：诗人们希望被宫廷的贵妇们听懂。不是阅读而是朗诵的诗歌，在一位大公城堡的宫廷里有音乐伴奏的诗歌。这种口头词语和音乐的幸运结合只能在一个偏好精雅享乐的社会里，一个由贵族男女组成的社会里才能产生。这里面存在着一个伟大的历史性创新：柏拉图式的宴饮只有男子参加，而在卡图鲁斯和普罗佩提乌斯诗歌中影射的聚会则是浪荡子，名妓和像克罗蒂娅那样放浪形骸的女人参加的热闹酒宴。

种种情形使得典雅之爱的产生成为可能。首先，是相对独立和富裕的封建领地的存在。12 世纪是个富足时期：庄稼种植兴盛，城市经济开始了，不仅欧洲各地之间进行贸易，而且跟东方也有贸易。这是个对外开放的时期：由于十字军东征，欧洲人与中东及其财富和科学有更密切的接触；通过阿拉伯文化，他们重新发现了亚里士多德，古希腊罗马医学和科学。有些普罗旺斯诗人参加了十字军东征。普罗旺斯流派的创建人——阿提坦的威廉——到过叙利亚和西班牙。跟西班牙的关系在政治、贸易和风俗等领域里尤其富有成果。在封建领主的宫廷里，见到来自安达卢西亚的（摩尔人占领的西班牙地区）阿拉伯歌妓和舞妓是不足为

奇的。在12世纪初，法国南部是个得天独厚的地方，各种极不同的，从北欧到中东的影响交织一起。这一多样性结出了丰硕的果实，产生了一个极不寻常的文化，把它称为欧洲的首次文明是毫不夸大的。

典雅之爱的出现假如没有妇女地位的改变本来是不可能的。贵族妇女比她们的祖母在黑暗时代[2]尤其享有更大自由。对这一发展有利的情势有几种。其一是宗教性质的：基督教赋予了妇女一种尊严，这在异教时期是没有的。另一点就是日尔曼遗产：塔西佗[3]曾惊异地注意到日尔曼妇女要比罗马妇女更自由得多。（见《论日尔曼》）最后是封建世界的情况。贵族成员之间的婚姻不是基于爱情之上而是基于政治、经济、和战略利益之上的。在那个战争频仍的世界里，战事经常是在遥远的国度进行，夫妻久别是常有的事，封建领主不得不把治理封地的任务交给妻子去干。对婚姻忠实的要求不严，婚外恋的例子比比皆是。大约在此时亚瑟王传奇中格温娜维尔王后[4]与兰斯洛特的偷情故事广为人知，特利斯坦和绮瑟的悲惨命运也脍炙人口，他们是罪孽深重的激情的受害者。更有甚者，牵连进去的妇女都属于有势力的家族，她们中有些人公开与夫君作战。阿提坦的威廉被第二任妻子抛弃，不得不忍气吞声。这个妻子避难于一所修道院，❶ 跟一个主教建立了密切关系，一直不停地反对她丈夫，直到把他革出教会为止。在这一时期的妇女中，阿提坦的埃莉诺（Eleanor of Aquitaine）的形象很突出：她是两任国王的王后，是狮心王理查（Richard the Lion-Hearted）的母后，也是诗人的恩主。贵族妇女

---

❶ 封特弗罗尔特修道院（abbey of Fontevrault）是由一个女修道院长治理的，纪耶尔莫（Guillermo）称她为“妓女修道院长”。

[redacted]

中一些人也是吟游诗人，其中有迪侯爵夫人，她是位有名的吟游诗人。妇女在封建时代享有自由，后来由于教会和绝对君权的联合行动，她们失去了自由。亚历山大里亚和罗马的现象又重复了：爱的历史与妇女自由的历史不可分割。要判定什么思想和学说对典雅之爱产生了影响，这并非易事。无论如何，这种爱为数极少。普罗旺斯诗歌产生在一个浓厚的基督教氛围社会里，然而在许多要害之处，它却偏离教会学说，甚至与之对立。诗人们的教育，文化和信仰是基督教的，但是他们的许多理想和抱负却与罗马天主教冲突。他们是真诚的信教者，而与此同时，他们却在与罗马文化不同的世俗文化中发挥了积极作用。这一矛盾似乎并未使他们不安，至少在开始时是如此。但是教会权力机构并没有对典雅之爱视而不见，他们不赞成典雅之爱。至于古希腊罗马的影响则微不足道。普罗旺斯诗人们对拉丁诗人们的了解很模糊，仅仅一知半解而已。诚然，有“新拉丁”文学的先例，那是神职人员的产品，他们以奥维德的手法写“情书”；但是照勒内·内利[5]的说法，“他们对首批吟游诗人的风格和关于爱情的思想没有影响。”❶ 有几位批评家坚持认为拉丁祈祷文诗歌的韵律影响了普罗旺斯抒情诗的格律和诗节形式。可能如此，但那种诗歌的宗教主题不可能影响普罗旺斯吟游诗人的色情歌曲。最后，柏拉图主义，即西方世界伟大的色欲和精神酵素。尽管柏拉图爱情学说没有直接传播给他们，但很可能那些思想的某些折射经过阿拉伯人传到普罗旺斯诗人那里。对这一假设当另作评论。

勒内·内利在讨论阿拉伯“温文礼节”和法国南部的联系时

❶ 勒内·奈利著：《吟游诗人的色情》，图鲁兹，1963年。

说："最早期，最深刻，最有决定性的影响就是穆斯林西班牙的影响。在西班牙的十字军征伐比在中东的征伐教给法国南部领主们更多东西。这一领域中的大多数专家们都一致认为，普罗旺斯诗人们采纳了两种广泛流传的阿拉伯—安达卢西亚诗歌形式：抑扬格和诗歌尾节。另外一个不仅对诗歌而且对风俗和信仰产生了巨大影响的借鉴：爱人和他的贵妇地位的颠倒。封建社会领主和附庸间权力的主轴是垂直的连接，在法律上和宗教上均如此。在穆斯林西班牙，酋长们和大领主们都声称自己是被爱者的仆人和奴隶。普罗旺斯诗人采纳了这一阿拉伯习俗，把两性间传统的关系颠倒过来，称他的女士为女主人，把自己称作她的仆人。在一个比西班牙—穆斯林社会更开放得多的社会里，在一个妇女享有自由，而这些自由在伊斯兰统治下是不可思议的社会里，这一改变真是一场革命。它颠覆了被传统神圣化的男女形象，影响了风俗习惯，在词汇里留下了痕迹，并经过语言影响了人们的世界观。阿尔·安达卢西亚的诗人们把被爱者称作 sayyidi（我的主人）和 mawlanga（我的拥有者），普罗旺斯诗人们也效仿这个惯例，把他们的女士称作 midons（我的统治者）。这一惯例流传至今。妇女角色的男性化强调了两性间权力地位的转变：妇女现在翻身在上，她们的爱人成了附庸奴才。爱情是颠覆性的。

我们现在可以探讨柏拉图主义这个棘手的问题了。在阿拉伯色欲中，最高级的爱是最纯洁的：所有写关于爱情论文的人都高扬禁欲和贞洁。这一思想确实源于柏拉图，尽管在伊斯兰神学家手里它已被修正。古希腊哲学对阿拉伯思想的影响是众所周知的。那些 falasifos（"哲学家"一词的阿拉伯语音译）很早就能够弄到亚里士多德的著作和柏拉图及新柏拉图主义的某些文本。有一派阿拉伯哲学家的思想充满了新柏拉图主义。区分那些把爱情

看成是通往神性之道的人和那些把它局限于人类境界、但认为它开启了一扇可以看到更高境界的窗子的人，这是颇有裨益的。在伊斯兰正统学说看来，寻求与上帝结合的玄秘之道是异端邪说：造物者和被造物之间的距离不可跨越。伊斯兰教的精神财富之一就是苏菲神秘主义，它完全承认通往与上帝结合的道路。一些苏菲诗人和神秘主义者因为自己的思想而殉难。穆罕默德·伊本·德武德[6]是巴格达的法学家和诗人，他跟从正统教派。他的情况与众不同，因为他是一本《鲜花书》的作者，该书论述爱情，书中《会饮篇》和《斐德拉斯篇》的影响显而易见；爱情是看见一个美的身体时产生的，爱情的阶梯从身体向精神上升，男性被爱者的美貌是通向观照永恒形式的一条道路。但是伊本·德武德忠于正统学说，拒绝与上帝的结合：神性，即永恒的对方，是不可接近的。

一个世纪以后，在倭马亚（the Omayyads）王朝的科尔多瓦（Cordoba）省，阿尔·安达卢西亚最吸引人的人物之一，哲学家和诗人伊本·哈兹姆（Ibn Hazm）写了一篇短文论爱情，即《鸽子的项链》，今天已经翻译成了几乎每一种欧洲语言。我们这些读西班牙文的人可以十分幸运地读到埃米利奥·加西亚·戈梅斯[7]❶ 那令人钦佩的译本。对于哈兹姆来说，他也跟柏拉图一样，认为爱情是产生于看见身体的美。他的理论尽管不那么有体

---

❶ 据加西亚·戈梅斯之说，《鲜花之书》也许成书于890年；《鸽子的项链》写于1022年。在他对后者那洋洋洒洒的前言中（马德里：阿里安萨出版社，1971年）加西亚·戈梅斯对伊本·哈兹姆和希塔大牧师的思想做了个有趣的比较。我们需要一篇很好的评论大牧师的《典雅之爱的书》的现代论文。

[redacted]

系，却也谈论到从形体美到精神美的爱之阶梯。伊本·哈兹姆提到伊本·德武德的一段文章，这段文章又是摘自《会饮篇》的：我对爱情的看法是，爱是由分开的灵魂的两部分之结合组成的，是跟起初它们那崇高的实质相比较而言的，但不像伊本·德武德依据某个哲学家的意见所说的那样，（愿上帝怜悯他！）灵魂是'分为两半的圆球'，除了他们在最高世界里原来的关系……”那个哲学家就是柏拉图，而“分为两半的圆球”是指《会饮篇》里关于双性人的一段谈话。灵魂在这个世界里互相寻觅是因为它们在降落凡尘化为肉身之前的姻缘，这个思想也可以追溯到柏拉图那里：这就是回忆的学说。

在《鸽子的项链》一文中，还有其他对《斐德拉斯篇》的重复，“我看见一个人形，但当我更彻底地思索时，我却在其中看到一个九重宵上天国的人体”。美的观照是一种顿悟。我还找到另一处对伊本·哈兹姆的话的重复，不是在普罗旺斯诗人那里，而是在但丁诗中。在《鸽子的项链》第一章里，我们读到：“爱就其本身而言，是件偶然之事，因此不能成为其他偶然事件的基础。”（第一章：“爱的实质”）在但丁的《新生》第25章里，几乎是用同样的话重复：“爱就其本身而言不作为一种物质存在：它是一种物质的偶然事故。”在两者那里，意义都是很清楚的：爱既不是一位天使（一种有理智的、无形体的物质）也不是一个人（一种有理智的、有形体的物质），而是发生在人们身上的某种事件：一种激情，一次偶然事件。物质和偶然性之间的区别更应该属于亚里士多德，而不属于柏拉图，但我想强调的一点就是伊本·哈兹姆与但丁之间的偶合。我相信随着岁月的流逝，第一个发现但丁诗歌中有阿拉伯思想存在的人—阿辛·帕拉西奥斯（AsinPalacios）的思想会得到越来越多人的认可。

[redacted]

普罗旺斯诗人们知道伊本·哈兹姆的论文吗？尽管不可能有十分把握，但确实有迹象表明这篇阿拉伯著作对精雅之爱（fin' amors）有影响。150 多年之后，安德烈亚斯神甫（即 Andreas Capelanus）应香巴尼的玛丽（阿提坦的埃莉诺之女）的请求，写了一篇论爱情的文章《论诚实之爱的艺术》（De arte honesta amandi），在文中他重复了《鸽子的项链》中的思想和公式。[1]此外，这样假设似乎并非是毫无根据的：早在安德烈亚斯神甫的论文写成（1185）之前，诗人们在吸收阿拉伯诗歌中的韵律格式和求爱词汇的同时，也多少了解了（即便是支离破碎的了解）阿拉伯爱欲思想。有许多相似之处：对身体美的崇拜，爱情阶梯上的梯级，对贞洁的赞颂——贞洁是净化欲望的手段，本身不是目的——还有爱是揭示超越人间的实在的景象，但不是达到上帝那里的道路。这最后一点是至关重要的：典雅之爱和伊本·哈兹姆的色欲都不是一种神秘主义。在这两者中，爱都是人性的，只局限于人，尽管爱也包含对其他实在的反映，或如伊本·哈兹姆所说，“天外世界的反映。”我的结论就是：西方爱情观与阿拉伯和波斯的爱情观更接近，而与印度和远东的爱情观则联系不大。这并不令人惊奇：西方和阿拉伯的爱情观都是从一个一神教的衍生出来的——或更确切地说，是对一神教的背离。而且两者都信一种个人的、永恒的灵魂。

典雅之爱的兴起与清洁教派异端（Cathar heresy）的出现和

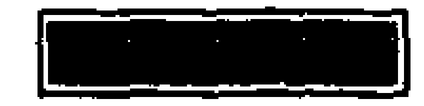
---

[1] 《典雅之爱的艺术》J. J. 巴利（Parry）编纂翻译并作序，纽约，1941 年。

扩散发生在同一时期和地理区域。❶ 由于该教派宣扬平均主义，它的主教们操守纯洁正直，清洁教很快赢得广泛的平民会众。它的神学打动了学者、市民阶层和贵族。它对罗马教会的批评鼓励了对教士滥用职权和教皇使节插手感到厌烦的大众。那些觊觎教会财富，觉得受到法国君主制威胁的大领主野心勃勃，也赞成新的信仰，而一种集体情感，我犹豫地称之为民族情感，即意识到共有一门语言，风俗和一种文化的自豪感，也同样赞成新的信仰。这是一种模糊然而势力强大的情感：属于同一地区——奥克西塔尼亚[8]，是奥伊语[9]（langue d'oil）的对手奥克语（langue d'oc）地区。两个社会，两种围绕着“是”（oui）一词的两种发音方法而结晶的情感，这个词不是凭我们所否定的而是凭我们所肯定的东西来界定我们的身份。清洁派教会在奥克西塔尼亚扎了根，跟当地的语言和文化认同了。许多是吟游诗人恩主的大领主和贵妇同情这种学说。尽管清洁派吟游诗人为数很少——而且他们中没有人写爱情诗歌——典雅之爱和清洁派信仰之间应该有某种密切关系，这是很自然的事。德尼·德·卢热蒙走得更远：他相信普罗旺斯诗人们受到清洁派教义的启发，而且他们基本的思想即源于此。他逐步推论，得出这个结论：西方的爱情是个邪说——一个没意识到自己是邪说的邪说。德·卢热蒙的思想颇为诱人，而且我承认有一阵子它令我信服。如今我不再赞成他的思想，而且现在就说明我的理由。

清洁派不仅仅是种邪说，它还是门宗教。因为它基本的信仰就是与基督教的各种形式——从罗马天主教到拜占庭教会——对立的一种二元论。它起源于波斯，那里是二元宗教的摇篮。清洁

❶ Cathar 一词源于希腊语 katharos（纯洁）。



派不仅宣扬有两种原则并存——光明与黑暗——而且在最极端时，还宣扬有两种创世，这是阿尔比派[10]的思想。就像基督死后几个世纪里的一些诺斯替教派一样，清洁派相信地球是一个邪恶的造物者（撒旦）创造的，而且物质就其本身而言是邪恶的。他们也相信灵魂转世说，谴责暴力，吃素食，鼓吹贞洁（繁殖是种罪孽），并不谴责自杀，并把他们的教会分为“完美者”和一般信徒。清洁派教会在法国南部和意大利北部的发展是个令人吃惊的现象，但并非不可解释：二元论是对这个世界的恐怖事件的自然反应。上帝不可能是这么一个世界的创造者，这个世界受制于偶然性、时间、遭受痛苦和死亡；只有恶魔才会创造出一个浸没在血泊中和被非正义统治的世界。

但是这些信念都跟典雅之爱没有关系。倒应该说正好相反：他们是对立的。清洁派谴责物质，而且连带谴责每一种凡俗之爱。因此婚姻被认为是一种罪孽：生养血肉后代就是繁殖物质，就是继续造物者撒旦的所为。对大部分信教者来说，婚姻是不得已而被容忍，是必要的邪恶。典雅之爱也谴责婚姻，但是理由正好相反：婚姻是婚约安排的，女方几乎总是别无选择，结婚是因为物质的、政治的或家族利益的原因。因此典雅之爱颂扬婚外关系，只要婚外恋不仅仅是被淫欲引起，而有爱情使之神圣。清洁教派谴责爱情，即使是最纯洁的爱情也不行，因为爱情把灵魂束缚于物质；相比之下，温文之礼的第一条命令就是要爱一个美丽的身体。对普罗旺斯诗人来说是神圣的东西对清洁教派却是一种罪孽。梯子的意象出现在几乎所有崇拜里。它包含两个思想：上升和入门。至于前者，爱情是一种升高，一种状况的改变：情人们至少在片刻间超越了他们的凡俗状况，实实在在地飘升到另一个世界去了。至于后者，情人们知晓了隐秘实在。这是非理智的

知识：凝视和认知的眼睛不是柏拉图那理智的眼睛，而是情感的眼睛。必须附加一点按语，不是出自宗教传统或哲学，而是出自封建时代现实情况的按语：爱人的“服务”。爱人像奴仆一样为他的恋人服务。这种服务分几个阶段进行：首先是对被爱者的身体和面孔凝视，接着按照仪式互赠定情物和情诗，随后就是一系列的幽会。服务在何时何地终结呢？假如我们阅读那些诗文，就会看到在普罗旺斯诗歌开初时期，答案毫不含糊：爱情的极致就是肉体的交合。这是一种骑士诗歌，是贵族男子写给他们自己阶层的贵妇的。但是后来职业诗人出现了。他们中许多人都不属于贵族，靠写诗为生，有些人流浪在各个城堡间，其他的则受到一位大领主或贵胄之妇的庇护。在开始时诗歌常规把领主变成他的情妇的奴仆，后来则不再是常规，而反映了一种新的社会现实：诗人们几乎总是比他们为之写歌曲的贵妇们地位低。因此恋爱关系的理想主义应该被强调，这是再自然不过的了，尽管理想主义还是与贵妇的人身有联系。人身：她的灵魂和身体。

我们不应忘记典雅之爱的仪式是种诗歌虚构，是行为准则，是社会现实的理想化。因此不可能知道在多大程度上它的戒律被服从了。我们也必须考虑到，在典雅之爱的第二阶段，即它的顶峰，大部分吟游诗人都是专业诗人，因而他们的诗歌表达的与其说是个人的、实际的经验，还不如说是一种伦理的和美学的学说。他们写作爱情诗就是履行了一种社会职能。但是同样明显的就是，他们的诗歌中出现的感情和思想或多或少与封建宫廷的领主、贵妇、神甫们在现实生活中所思、所感相符。记住了这一点后，我就可以列出爱情服务的三个等级：追求者、哀求者、被接

[redacted]

纳的情人。❶ 贵妇一旦接纳了情人就吻他，从而结束了他的服务。但是还有第四个等级：肌肤相侵的情人（drutz）。许多吟游诗人都不打算使爱情关系导致事实（fach）（直说就是“事实”：交媾）。这一顾虑无疑是由于吟游诗人地位的变化，他们现在是职业诗人了。他们的诗歌并不反映他们的真实感情，而且现在把他们与所爱的贵妇分隔开的距离也太远了。有时这种距离不仅是地位上的，也是年龄上的：吟游诗人或贵妇可能不再年轻。更有甚者，人们认为肉体占有扼杀了欲望和爱情。但马丁·德·里基耶[11]指出，现代批评“业已弄清，典雅之爱也能希冀肉体结合。……”假如这种希冀没有存在过，那么所谓“普罗旺斯晨歌”（alba），即假设情人间的结合已经完成的文类，就一点意义都没有了。顺便说一句，这些像黎明般清新的晨歌提高了欧洲抒情诗水平，包括莎士比亚的夜莺和洛佩·德·维加[12]的云雀：

彻夜鸣啭的一对夜莺，
我跟我美丽的朋友
躺在鲜花盛开的凉亭下；
直到守望人在塔顶上
高声呼叫道：
情人们，快起来，该离开了，
黎明从山巅上降临了！❷

那种认为爱情是秘密受业的思想还包含着爱情也是一种考验

---

❶ 勒内·奈利著：《吟游诗人的色情》。

❷ 无名氏写。奥克塔维奥·帕斯意译，海伦·雷恩英译。

的意思。在肉体结合完成之前，还有一个中间步骤叫做 assag 或 assai：即爱情的考验。许多诗篇都说到这一习俗，其中有一篇是迪伯爵夫人写的，还有另外一篇是更不那么出名的吟游诗人阿萨拉伊斯·德·波尔开伊拉克斯[13]写的。后者很明确地提到 assai（考验）：“美丽的朋友……我们很快就要到达考验阶段了，我就要委身于夫人了。”考验有好几个阶段：侍奉贵妇早晨起床或夜里就寝；凝视她赤裸的玉体（妇女就是一个小宇宙，在她的轮廓中整个自然，包括峡谷、山丘、森林，都豁然可见）：最后，与她同床共枕，百般抚爱，但不得交合（coitus interruptus 交媾中断）。❶

《爱的理由》这首诗在开头几行明确地提到典雅之爱，描写了一次迷人的考验：发生在一个悦人的人工花园——风景宜人之处。[14]一个和煦的春天，树木鲜花盛开，小鸟，玫瑰，百合，鼠尾草，紫罗兰，芬芳的药草。有一个年轻人出场了：他是个“秀才”，从法国或意大利来，在寻找某个人，在喷泉旁伸开四肢躺下。因为天热，他脱掉外衣，俯饮泉中的凉水。一位有倾国之貌的淑女进入场景，诗人愉快地描写了她的身体特征和服装：披风和衬裙，帽子，手套。她走近跟前，采摘鲜花，一边吟唱一支爱情歌曲。他站起身来去跟她见面；他问她是否“知道爱情”；她说知道，但还没有遇到她的朋友。最后他们看到互赠的定情物，互相认出来了：她就是他等待的人，而他就是她寻找的人。两人都是文雅之礼的信徒。他们拥抱着在橄榄树下躺下。她脱去披风，亲吻他的眼睛和嘴唇——“tan gran sabor de mi habia/

---

❶ 我在《被剥光的表象》(Aparienciadesnuda) 的最后几页中曾对此仪式作了评介，见《全集》第6卷。

[redacted]

solfablar non me podia”（她如此欣赏他的气息/甚至连话也说不出来了）。他们就这样互相爱抚着度过了时光——“Un grant pieza alli estando/de nuestro amor ementando”（我们在那里流连忘返/一直在叙谈着我们的情爱）直到最后她必须跟他道别。她伤心万端，发尽山盟海誓才与他分袂。年轻人形单影只，叹道："Deque la vi fuera del huerto/por poco non fui muerto”（看见她出了花园/我伤心得几乎死去）。

留传给我们的文本显然不全；也许这是一首更长的诗的残篇。有些成分表明这是首寓言诗。在一棵苹果树的枝桠间，年轻人发现了两只酒器。一只是银子打造的，盛着清澈的鲜红葡萄酒，这酒是花园女主人留给她朋友喝的。她就是跟他在橄榄树下共度良宵的那个淑女吗？抑或她是另一个女人，那个淑女提到过她，说她也爱着他。另一只酒器盛着凉水。年轻人说，假如不是害怕水里有符咒的话，他会高兴地饮用。我并不企图破译这首神秘的诗；我引用它的目的只是通过举一个西班牙作品的例子来说明爱的考验的仪式。

在典雅之爱和清洁教派之间固然有契合之处，但是（典雅之爱的）有些特点基督教和柏拉图传统也都有。这些相似点是很自然的；使人惊异的和意味深长的倒是从一开始，典雅之爱就显示了自己的独立性，有一些不可能与清洁教的信仰或天主教会教义混淆的特点。它不仅对于基督教而言是个异端，而且对于清洁教和柏拉图的爱情哲学也是个异端——或者不如说，它是种异见观念，是种越轨，因为它本质上是世俗的，是俗家人所体验和感受到的。我把它称为一种迷信崇拜，因为它有其仪式和忠实的信徒，但它是与教会或宗教对立或在它们之外的迷信崇拜。这就是把色欲与爱情分开的特点之一。色欲可能是宗教性的，佛教密宗

[redacted]

和某些诺斯替教派就是如此，但爱情总是人性的。对爱情的高扬，与清洁教派那严格的二元论不相容，也不可能相容。诚然，在清洁教派垮台的那一刻，普罗旺斯的文明也随之毁灭了，当那个国家被西门·德·孟福尔[15]的军队入侵，人们的良心受到宗教法庭的蹂躏时，普罗旺斯诗人像其他老百姓一样对清洁教派的事业表示同情，这是可以理解的。法王路易八世借口剪除异端，与宣布派十字军征伐阿尔比教派的教皇英诺森三世勾结，把他的统治扩张到了法国南部，消灭了奥克西塔尼亚国。在那些可怕的日子里，所有奥克人——天主教徒和清洁教徒，贵族和市民、普通百姓和诗人——都是西门·德·孟福尔的军队和残酷的多明我会宗教审判官的受害者。但是假如凭借奇迹清洁教派得胜的话，他们也会谴责典雅之爱的。

罗马教会谴责典雅之爱的理由与清洁教派的理由不同，但同样有力。首先，是其对婚姻的态度。对教会来说，婚姻是基督创建的七种圣礼之一。攻击婚姻的正直性和怀疑它的神圣不仅是种严重的罪孽，而且还是一种异端。对于典雅之爱的内行来说，婚姻是种不公平的束缚，让妇女成为奴隶，而婚外恋却是神圣的，并赋予情人们精神尊严。像教会一样，他们也谴责出于淫念的私通，但是如果私通涂了典雅之爱的神秘圣油则变成了一种圣礼。教会也不能赞同谈情说爱的文雅礼节的仪式；假如说开头的几个步骤不伤大雅的话，那么随后构成爱的考验的极为色欲的仪式则不能这么说了。教会甚至谴责婚姻之内的不以繁殖为目的的肉体结合。典雅之爱不仅对繁殖目的无动于衷，而且它的仪式高扬是一种偏离繁殖的肉体快感。

教会把贞洁抬高到最高美德的地位。它的奖赏是超越尘世

的：即神恩，而对最有道德的人的奖赏则是天堂的至福(beatitude)。普罗旺斯诗人们不断地赞扬着一种既是肉体的又是精神的神秘兴奋感；他们称之为欢欣（joi），而这就是爱情的最高报酬。这种欢欣不仅是幸福或肉欲快感，而且是一种无法定义的至福状态。某些诗人用来描写欢欣的词语表示他们指的是交合高潮，尽管是经过长久期待和禁欲净化的高潮：典雅之爱是感官的美学。其他诗人谈论通过凝视裸体的情人与自然结合，就像我们看见一片风景或春天的早晨时那样使我们突然驻足的感觉。对于另外一些人来说，欢欣就是灵魂的升华，与神秘主义者的狂喜或哲学家和沉思诗人的出神相似。欢喜就其本质而言是不可言说的；普罗旺斯诗人的欢欣是一种非同寻常的欢喜，因此双倍地不可言说。只有诗歌才能暗指这种情感。还有一个区别：欢欣不像给禁欲的赏赐那样，它不是死后的报酬，它是一种自然的恩典，是赏赐给净化了欲望的爱人的。

但是最大的区别就是：妇女地位的上升，她们从臣民变成了君主。典雅之爱赋予了妇女最珍贵的国土：她们自己的身体和灵魂。提高妇女地位不仅是在理想领域而且是在社会现实中的一种革命。很明显，典雅之爱并未给妇女政治权力，它不是法律改革：它是世界观的改变。传统的尊卑等级被颠覆了，妇女的低下社会地位得到她们在爱情领域的高级地位的平衡。在这一意义上，这是迈向性别平等的一步。但是在教会的眼中，妇女的上升是一种造神。像爱造物主一样爱一个凡人，这是深重的罪孽。这是偶像崇拜，是把世俗和神性混淆，把现世跟永恒混淆，是渎神之举。我理解卢热蒙为什么看到爱情中有异端；我也明白W. H. 奥登[16]为什么说爱情是“基督教的疾病”。对于他们两人来说，在教会之外没有，也不可能有灵魂得救。但是理解一个思想

不等于同意它；我相信的正好相反。

首先，爱情也在其他文明中出现。爱情对于佛教、道教、印度教、伊斯兰教来说也是异端吗？至于西方世界里的爱情，神学家和他们的后继者称为妇女神化的东西其实是一种承认。每个人都是独一无二的，因此说"人的神圣"并非滥用语言。而且这个短语是源于基督教的。是的，每个人，不排除最卑下的人，都是一个奥秘的化身。把这个奥秘称为神圣的并不夸大。对于基督徒和穆斯林来说，大奥秘就是堕落：人类的堕落，但还有天使的堕落。最美的天使，天使大军的头领——卢西弗（Lucifer 撒旦）的大堕落：撒旦的堕落预兆着、包含着人类的堕落。但就我们所知，撒旦是不可赎救的；他注定要永堕地狱。而在另一方面，人类能够补偿罪过，能够把堕落变成飞升。爱情就是在被爱的人身上看出飞升的天赋。这天赋是所有人的特征。人的状况之奥秘就在于自由：既可堕落又可飞升。爱情对我们的巨大诱惑力就在于此。爱情并不给我们一条灵魂得救之路；它也不是偶像崇拜。爱情开始于对一个活生生的在场的人的爱慕，随后是激动，结束于把我们领向幸福或灾难的激情。爱情是种考验，让我们大家都变高尚，不管是幸福的人还是悲惨的人。

典雅之爱的终结之日，就是普罗旺斯文明结束之时。最后的诗人们作鸟兽散；有的在加泰罗尼亚和西班牙寻求避难，其他人在西西里和意大利北部避难。但是在灭绝之前，普罗旺斯诗歌丰富了欧洲其他地区。经过它的影响，亚瑟王组诗的凯尔特传奇被改造了，由于亚瑟王传奇流传甚广，温文礼节成为生活的一种理想。克雷蒂安·德·特鲁亚[18]是第一个把新情感引进史诗传统题材的人。他那讲述兰斯洛特和格温娜维尔王后的非法恋情的叙事

[redacted]

诗被广泛模仿。但是特利斯坦和绮瑟的故事尤为突出，这故事至今为止一直被称作爱情激情的原型。在特利斯坦的故事中，异教和巫术成分都有，故事因此具有一种阴沉宏伟的氛围，但是也与文雅礼节格格不入了。对于普罗旺斯创造典雅之爱的人来说，他们在这方面沿袭伊本·哈兹姆和阿拉伯色欲风习，爱情是一个精雅社会的结果；此外，尽管情人们有痛苦和忧伤，爱情也不是一种悲剧性激情，因为它的最终目的是欢欣（joi），即快感和沉思、自然的和精神的东西之结合产生出的幸福欢乐。在特利斯坦和绮瑟的故事中，那些巫术成分——情人们误饮的春药——强调色欲的非理性力量。这个力量的受害者逃避的唯一道路就是死亡。这种对激情的悲观看法和文雅礼节的理想的对立——后者把激情看作通向醒悟的净化过程——就是爱情奥秘的实质。面对生死的双重迷恋，爱情既是堕落又是飞升，既是选择又是屈从。

混杂异教传奇和文雅礼节的文学之影响力是巨大的。《神曲》中一段脍炙人口的插曲说明了这种影响对人们头脑的控制力量。在地狱的第二重，即好色之徒所在地，但丁遇见保罗和弗兰切斯卡。当诗人问她时，弗兰切斯卡告诉他，有一天，她怎样和保罗在一起读一本讲述兰斯洛特和格温娜维尔爱情故事的书，他们发现了互相间感觉到的爱情，这爱情导致了他们的死亡。在读到兰斯洛特和格温娜维尔被激情连结在一起、第一次接吻的那段时，他们停止了阅读，互相凝视，脸色羞红又转苍白。然后

那个生死都跟我不分离的人

[redacted]

颤抖着吻了我的双唇。❶

弗兰切斯卡接着说："那天我们没有再往下读。"但丁是否怜悯了那对不幸的人儿，人们一直有很大的争论。肯定的一点就是，听到他们的故事，看到他们在地狱受苦时，但丁昏过去了。

假如遵从正统神学的话，罪人的命运只能引起我们心中的厌恶和反感。与此相反的感情会是亵渎神圣的：竟敢对上帝的正义质疑。但是但丁也是个罪人，而他的罪孽尤其就是爱的罪，贝雅特丽齐不止一次提醒过他这一点。也许是因为这个原因，还因为他同情弗兰切斯卡——他是她家族的朋友——他把故事稍作改动：因为在罗曼司中，是格温娜维尔先吻了兰斯洛特。

但丁本打算在他内心调和神学家和诗人，但是他从未完全成功。他像所有温柔的新诗体（dolce stil nuovo）的实践者一样，知晓并羡慕普罗旺斯诗人。他在跟保罗和弗兰切斯卡的会面那一段中，两次提到典雅之爱。第一次提到它是重复他师傅圭多·圭尼切利[19]的诗句，圭多把爱情看成是心灵的贵族："在温柔的心中快速燃起的爱"（Amor, ch'al cor gentil ratto s'aprende）。爱情是一种精神的兄弟会，只有那些生性温柔的人才真正能爱。第二次提到典雅之爱是他重复安德烈神甫的一条格言："爱情不豁免被爱者爱的义务"（Amor, ch'a nullo amato amar perdona）爱情指挥我们，而对高尚的灵魂来说，不服从爱情是办不到的。弗兰切斯卡重复这条格言是否要为自己开脱那罪孽深重的爱情？但是这种开脱不也是另一种罪孽吗？但丁对这一切到底是怎么想的？

❶ 采用约翰·西雅迪的《地狱篇》译文，纽约：新美国图书馆出版社，1954年，第62页。

他把典雅之爱结合进经院神学时，就彻底地改变了它，从而减少了爱情和基督教之间的对立。他引进了一个女性拯救人形象贝雅特丽齐作为天堂和尘世之间的中介人，从而改变了爱人和贵妇关系的本质。贝雅特丽齐继续占有一个崇高地位，但是她和但丁之间的联系改变了。有这样一些考虑过这个问题的人：这真的是爱情吗？但假如不是的话，她为何要特地为一个罪人说项？爱情是排外的，慈善则不是。偏爱一个人，不爱其他人，这是反对慈善的一种罪孽。因此但丁仍然陷在典雅之爱的陷阱里。贝雅特丽齐在爱的领域里起的作用跟贞女玛利亚相似，但她只不过不是为万众说项而已：她被对一个人的爱打动。在贝雅特丽齐的形象里有矛盾之处：她既是爱，又是慈善。我还要补充另一点矛盾：她结过婚了。但丁在这里也沿袭典雅之爱，而且是它对基督教道德最大胆的越轨之一。假如不是出于爱情而干预，那么怎么才能为贝雅特丽齐如此焦虑地关注但丁的精神得救辩解呢？

彼特拉克的所爱劳拉也是个已婚妇女（顺便言及一下，她是萨德侯爵的祖先）。这并非巧合：两位诗人都忠实于典雅之爱的规矩。尤其意味深长的是，但丁和彼特拉克是极不相同的诗人，而且他们的爱情观也不同。彼特拉克的头脑不如但丁的聪慧，他的诗歌不包括被时光之线悬在两种永恒之间的整个人类命运。[20] 但他的爱情思想更现代：被爱者不是天堂派来的信使，她也不能让诗人看一眼超自然的奥秘。她的爱是理想的，但不是天堂的；劳拉是位女士，不是圣人。彼特拉克的诗歌不讲宗教幻象；它们是对感情的微妙分析。诗人喜欢对立之物——火与冰，光与暗，飞翔与堕落，快乐与痛苦——因为他自己的内心就是对立激情的战场。

但丁是一条直线；彼特拉克是不断的之字形线条。后者的矛

盾使他瘫痪，直到新的矛盾让他再次活动起来。每一首十四行诗都是一座虚无缥缈的楼阁，它幻化而去，在另一首十四行诗中再生。《歌集》不像《神曲》，它不记述朝圣和上升的旅途；彼特拉克体验和描述无休止的内心自我辩论。他的生活是内向的，他只跟自己的内心之我交谈。他是第一个现代诗人，我指的是他是第一个意识到自己矛盾的人，第一个把矛盾转化为诗歌素材的人。几乎所有欧洲爱情诗歌都可以看作是对《歌集》的一系列注释、变更和违反。许多诗人在种种方面比彼特拉克高明，但是他们很少能在所有方面比他高明。我想到的是龙萨、多恩，克维多、洛佩·德·维加等人，简言之，就是文艺复兴和巴洛克时期的伟大抒情诗人。彼特拉克在晚年时遭遇精神危机，宣布放弃爱情：他认为爱情是危及他灵魂得救的心理失常，这是他在忏悔录《隐忧》(Secretum）中告诉我们的。他在这本书里的老师是圣奥古斯丁，是又一个有强烈激情的人，一个比他更好肉欲的人。彼特拉克收回前言，其实也是一种敬意：承认爱情的力量。

普罗旺斯留给爱情诗歌的遗产有二：形式和思想。这个遗产经过但丁、彼特拉克和他们的后继人传给了我们，一直传到20世纪的超现实主义诗人。它不仅在西方文艺的最高形式里活着，而且也在歌曲、电影、大众神话中活着。在开初，这沿袭是直接的：但丁说的是利穆桑[22]方言，而在《炼狱篇》中，当阿尔诺·达尼埃尔[23]出场时，但丁让他用韵文说话，而且说的是奥克语。卡瓦尔坎蒂[24]曾游遍法国南部，也懂得普罗旺斯语。那一代的诗人跟他一样通晓这种语言。尽管今天只有一小部分人操奥克语，但普罗旺斯诗歌的传统并未消失。典雅之爱的历史，它的变革和换形，不仅是我们的文学和艺术的历史：也是从12世纪至今激发了许多人想象的情感和神话的历史。它是西方文明的历

史。

译注

【1】Guilhem IX de Poitiers, Jaufre Rudel, Marcabru, Bernart de Ventadour, Arnaut Daniel, Betran de Born, Peire Vidal, Peire Cardenal 他们是12世纪法国普罗旺斯语地区的诗人群体。

【2】指欧洲中世纪的早期，即5～11世纪。

【3】塔西佗 Tacitus：（公元55? ～120?），古罗马元老院议员和历史学家。

【4】格温娜维尔王后 Guinevere：是亚瑟王之后，与兰斯洛特私通。后者是亚瑟王圆桌骑士中最勇武的一员。

【5】勒内·内利 Rene Nelli：待考。

【6】穆罕穆德·伊本·德武德 Mohammed Ibn Dawud：待考。

【7】埃米利奥·加西亚·戈梅斯 Emilio Carcia Gomez：（1905～1995），西班牙著名的阿拉伯文化学者。

【8】奥克西塔尼亚 Occitania：是今法国一地区。

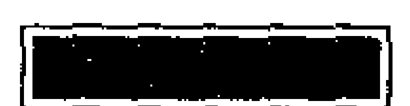
【9】奥依语是中世纪法国卢瓦尔河以北地区用语，即 oui（是、对）。奥克语是中世纪法国卢瓦尔河以南地区用语。

【10】阿尔比派 Albigenses：起源于11世纪法国阿尔比的基督教派别，13世纪被诬为异教徒，遭教皇与法王组织的十字军镇压。

【11】马丁·德·里基耶 Martin de Riquier：西班牙著名学者，专攻中世纪文学，著有《加泰卢尼亚文学史》、《世界文学史》。

【12】见第三章注【5】。

【13】阿萨拉伊斯·德·波尔开依拉克斯：Azalais de



Porcairagues：不太出名的诗人，无从考据。

【14】lugar ameno：风景宜人之处。

【15】西门·德·孟福尔 Simon de Montfort：(1160? ～1218)，教皇英诺森三世和法王讨伐法国南部阿尔比教派时组织的十字军首领。

【16】见第一章注【18】。

【17】加泰罗尼亚 Catalonia：今西班牙东北部一地区。

【18】克雷蒂安·德·特鲁亚 Chretien de Troyes：(1160? ～1180)，法国诗人，以创造出叙事诗形式描述典雅之爱著称，作品多取材于中世纪历史人物和事件。

【19】圭多·圭尼切利 Guido Guinicelli：(1230～1276)，意大利诗人。"温柔的新体"诗派的开创者。流传下来的作品有雅歌 7 首和十四行诗 5 首。圭尼切利崇尚爱情的道德力量，在诗中塑造了天使般的女性，成了文艺复兴的先驱。但丁称他为"父亲"。

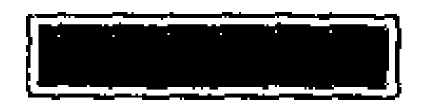
【20】一种永恒是灵魂得救，上升天堂；另一种永恒是永堕地狱。

【21】龙萨 Ronsard：(1525～1585)，法国文艺复兴时期最杰出的诗人。他的诗歌格律工整，辞藻华美，体现了法国文艺复兴时期的趣味和情调，又显示了作者的博学和绅士气度。因此，龙萨在生前被尊为"诗圣"。

【22】Limousin：法国中部一地区。

【23】达尼埃尔 Arnaut Daniel：(创作时期 1180～1200)，法国普罗旺斯语诗人和一种韵律复杂难懂的诗歌体的大师。但丁深受其影响。

【24】卡瓦尔坎蒂 Cavalcanti：(1255～1259～1300)，意大利诗人、圭尼切利的追随者，"温柔的新诗体"派的领袖。



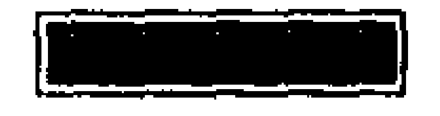
第五章

一个太阳系

如果我们回顾一下把我们与典雅之爱分开的八个世纪中的西方文学，我们立即会注意到为数众多的诗歌、剧作、小说的主题都是爱情。文学的功能之一就是再现激情，而恋爱激情的数量优势表明，爱情是西方男女的一种主要激情。另一种激情就是从政治野心到名利心的权力欲。在这8个世纪中，普罗旺斯诗人给我们的遗产改变了吗？要回答这个问题颇费踌躇。变迁多得不可枚举，而要分析恋爱激情的每一种变更也同样并非易事。从普罗旺斯诗人们的贵妇到安娜·卡列尼娜，似水光阴已流逝太多。变革自但丁始，一直延续至今。每个诗人或小说家都有自己的爱情

观，而且有些人还有体现在不同人物身上的数种爱情观。也许创作人物最丰富的作家就是莎士比亚了：朱丽叶、奥菲利亚、马克·安东尼、罗莎林、奥赛罗……每个人物都是人格化了的爱情，而且每个人物都不像其他人物。巴尔扎克和他的整个恋爱男女人物画廊，从一个诸如洛恩热斯[1]女公爵的贵族到一个诸如埃斯泰尔·高布塞克[2]那样出自妓院的百姓，也跟莎士比亚的那样丰富多采。巴尔扎克的人物来自各个阶层和四面八方。他甚至胆敢与自典雅之爱时代以降素受尊崇的常规决裂，因为就是在他的作品中同性恋爱首次出现：被释囚犯伏脱冷[3]对“登徒子”吕西安·德·吕庞泼莱[4]的贞洁、升华了的情爱，还有桑雷亚尔侯爵夫人[5]对金眼女郎帕基塔·瓦尔代斯[6]的爱情。面对着如此多样的种类，我们似可作出结论说，欧美文学的历史就是爱情变形的历史。

我一旦作出结论，就觉得需要修正与缓解它：因为这些变形中没有哪一种在本质上改变了 12 世纪创造的原型。在我们的文学里所有爱情故事中有典雅之爱的某些独具特色的方面——稍后将会看到——不超过五个方面，而且这五个方面是从中世纪以来我们关于这一情感的思想和意象的基础。有些常规业已消失，例如贵妇是个已婚的贵族妇女，或情人们属于不同的性别。其他常规仍然存在——即把爱情与其他激情区分开的那些对立的情形的总和：吸引/选择，自由/屈服，忠实/背叛，灵魂/身体。真正令人惊奇的是我们关于爱情的思想的连续性，而不是它的变更与转化。弗兰切斯卡是爱情的受害者，德·梅提契[6]侯爵是个施害者，而法夫里西奥·德尔·东戈[7]则成功地躲开了致罗密欧于死地的罗网，但是那使他们兴高采烈的激情或吞噬了他们的激情却是一样的。他们都是爱情的英雄或女英雄，这种奇异的情感既是一种致



命的强迫性冲动，又是一种自由选择。

现代文学的明显特征之一就是批评；我想要说的就是，现代文学不像过去的文学，它不仅歌唱英雄和他们的兴衰，而且分析他们。堂·吉诃德不是阿基里斯[8]，他在临终病榻上痛苦地审视自己的良心。拉斯蒂涅[9]不是虔诚的埃涅阿斯；他知道自己残忍无情，对此丝毫无悔，而且玩世不恭地向自己坦白这一点。波德莱尔的一首感情强烈的诗题为《午夜自省》（L'examen de minuit）。这种自省和分析的最喜爱的对象就是恋爱激情。现代诗歌、小说、还有剧作中研究爱情的作品数量之多，程度之深刻，分析之细微，是令人叹为观止的，它们还伴随着种种困扰、情感和感觉。这些研究中有许多——例如司汤达的研究——都是剖析。然而出人意料的却是，在每一个案例中，精神外科手术都是以复活告终。在可能是福楼拜最完美的作品《情感教育》中，主角和他年轻时的一位朋友总结他们的一生：“我们俩一个人梦想爱情，另一个人梦想权力，但是都失败了。原因何在？”主要人物弗雷德里克·莫罗回答说：“也许失败在于走了直线。”换句话说，激情是宁折不弯的，一点也不知道妥协。尤其是当读者注意到说这话的人是福楼拜的代言人的时候，这个答案更是道出了真相。尽管失恋了，弗雷德里克—福楼拜对爱情并未失望；他仍然觉得爱情是他碰到的最好事情，是一件使他的生活有意义的事情。福楼拜并不贬低爱情；他不抱任何幻想，描述了资产阶级社会，这个妥协、软弱、背信弃义、大小叛变和可耻的自私等交织在一起的可恶社会。他说：“包法利夫人就是我。”（Madame Bovary, c'est moi），这不是天真之言而是明智之言。爱玛·包法利像福楼拜自己一样，不是爱情的受害者而是她的社会和阶级的受害者。假如她不是生活在一个污秽的法国省份里，她本来会变

得怎样呢？但丁从天堂的角度谴责人间；而现代文学则从被激怒的个人意识观点来谴责人间。

我们的爱情思想的持续性仍然等待着人们去讲述一遍它的历史；爱情思想的多样形式等待着一本百科全书。但是还有另一种方法，更接近地理而不是历史或编目方法：这就是爱情与其他激情之间的边界的地图，那种勾画出群岛中一个小岛轮廓的地图。而这就是我企图在这些反思中想做的事。

让我们先从性欲、色欲和爱情之间的边界开始。这三种事物是生命的模式和表现。生物学家仍在争论生命为何物的问题。对有些人来说，这个词毫无意义；我们称之为生命的在他们看来只不过是一个化学现象，只是一些酸结合的后果。我坦承这些简单化的公式从未让我信服过。即使生命在我们这个行星上是通过几种酸的结合开始的，然而把从原生动物到哺乳动物的有生命物质的进化归纳为化学反应还是不可能的。真相就是，从性欲到爱情的转变的特征不是更大的复杂性，而是一种动因的干预，这个动因有个非常美丽的希腊公主的名字：普赛克（灵魂）。性欲是动物的；色欲是人类的。这是一种在社会中才出现的现象，其本质就在于把繁殖的性欲冲动搁置一旁，或把性欲变成一种表现。爱情也是仪式和表现，但它还是别的某种东西：正如普罗旺斯诗人们所说，它是一种净化，把爱情相会里的主体和客体转化为独一无二的人。爱情是性欲的最终比喻。它的基石就是自由：即个人的神秘。

没有色欲就没有爱情，正如没有性欲就没有色欲一样。有时要区分爱情和色欲诚然不易：例如在把保罗和弗兰切斯卡结合起来的猛烈肉欲激情中就是如此。但是他们患难与共，一起受罚、

[redacted]

从不想分离，这就表明把他们结合在一起的是爱情。他们的私通是件严重的事——保罗是弗兰切斯卡的丈夫乔万尼·马拉特斯塔的弟弟——但是爱情净化了他们的欲念。激情使他们在地狱里还长相厮守，即便不能使他们灵魂得救，也使他们崇高了。

要区别爱情和不那么饱含性欲的感情就更容易了。我们据说爱祖国、宗教、党派、某些原则和思想等。但是显而易见，在这些情况里都没有我们称为爱情的问题——在所有这些事物里都缺乏一种色欲成分，都没有被一个身体吸引。一个人爱的是一个具体的人，而不是某种抽象思想。“爱”这个词也被用来表达我们对有血亲关系的人的感情：父母、儿女、兄弟、姐妹和其他亲戚。在这些关系中，恋爱激情中的成分一个也不出现：发现被爱的人，通常此人我们不认识；身体和精神上的吸引；把恋人分开的阻碍；寻求爱情的回报；最后，从周围许多人中选择一个人。我们爱父母亲和儿女是因为宗教、风俗、道德法律或亲戚关系的法律命令之故。人们或许会问：恋母情结或恋父情结，即被父亲或母亲吸引，难道不是色欲性的吗？这个问题当另作解答。

不管这个著名的情结的生理和心理真相是什么，它更接近性欲而不是色欲。据弗洛伊德所云，在超我（superego）的专制下的整个无意识过程就在于把这个初次性欲移位，把它转移到一个不同的对象身上，一个代替父母亲形象的人身上。假如恋母倾向不这样转移方向，那么精神病——而且在某些病例中乱伦情况——就会发生。假如乱伦没有参与者之一的同意就发生了，那么这就是强奸、施暴、欺骗，不管人们愿意怎么称呼它，它都不是爱情。假如有互相吸引和自由接受吸引，那么则另当别论——但是家庭亲情则消失了：这不再是父母亲和儿女的问题了，而是情人之间的问题了。但是父母亲和儿女之间的乱伦是少有的。可能

的原因就是年龄差距：到了青春发动期时，父母亲不再是欲望的对象了。在动物中乱伦禁忌不存在，但是在动物中从幼畜到性成熟的转变为时甚短。人类的乱伦几乎从来都不是自愿的。罗得[10]的两个女儿连续两夜灌醉父亲，好一人跟他睡一夜。至于跟父亲的乱伦，我们每天都可读到报纸上报导父亲怎样性虐待儿子或女儿。这一切都跟爱情没有关系。

对于弗洛伊德来说，激情就是镜子：我们自以为爱 X，爱他的或她的身体和灵魂，但是实际上我们在 X 身上爱的是 Y 的形象。一种鬼怪般的性欲，它把触碰的一切都变成反射。在文学中，父母亲和儿女之间的乱伦并不是作为一种被自由接受的激情发生的。俄狄浦斯并不知道他是伊俄卡斯忒[11]的儿子。萨德和其他少数人是例外；他们的主题不是爱情而是色欲及其变态形式。在另外一方面，兄妹之间的爱却是约翰·福特[12]的一篇出色作品《可惜她是个鸡》中的重头戏，在罗伯特·穆西尔[13]的小说《没有品行的人》里那脍炙人口的几页中也是大书特书的。在这些例子中——还有别的例子——盲目的吸引一旦被承认，就被接受和选择。但这正是家庭亲情的对立面，因为在家庭亲情里主动的成分，即选择，不出现。我们没有谁会选择父母，儿女，兄妹；但是我们都选择男性或女性恋爱者。子女、兄妹、父母之爱不是爱情：它们是虔诚（piety），即这个词最古老、最宗教性的意义。Piety 源于拉丁文 pietas。《权威辞典》告诉我们，它是这种美德的名字：这种美德“打动和激励我们去尊崇、敬爱、服务、尊敬上帝、父母、祖国。”Pietas 是罗马人信奉的对诸神的礼拜。Pietas 还意味着 pity（怜悯），对于基督徒来说，这是慈善的一个方面。法语和英语区分了这两个意义，用两个词来表达它：piété 和 piety 分别表达第一种意义，而用 pitié 和 pity 来表达

[redacted]

第二种意义。按神学家们的说法，虔诚，或曰对上帝之爱，源于被抛弃感：人是上帝的儿女，觉得他们被头朝下抛进人间，因此寻求创造他们的造物主。这是一种毫无夸张的根本性体验，因为它跟我们的出生密切相关。关于这个主题著述甚多。我在此只想强调一点，这个主题就在于，我们知道我们被从先天的完整性中驱逐出来，塞进一个陌生的世界：此生。因此也就是说，对上帝之爱，即对父亲和造物主的爱，与孝心很相似。我已经指出，我们对父母亲的爱心是不自觉的。对我们同类的爱也不是爱情：这是慈善。巴尔扎克笔下的一个俏丽侯爵夫人在给一位求爱者的信中，以虽然颇为失礼，但却令人钦佩的简练总结了上述的话，“我向你保证，出于慈善心我什么都能做，除了做爱。”❶

神秘体验逾越了虔诚。神秘派诗人把他们的磨难和狂喜比作爱情。他们使用这比喻的口气真诚感人，用了充满激情的声色意象。而在色欲诗人那边呢，他们则用宗教术语来表达他们的销魂狂喜。我们的神秘诗歌中弥漫着色欲，而我们的爱情诗歌中则浸透了宗教狂热。在这个方面我们偏离了古希腊罗马传统，反而像穆斯林和印度教徒。有些人企图解释神秘主义和色欲之间的这种相似性，但以我之见，没人能办到这一点。我顺便补充一点评注，也许可以稍微说明这个现象。色欲终结的行为性高潮是难以言表的。这是从最高度的紧张到最彻底的放开，从一心一意的专注到忘我的一种感觉。这是一刹那间对立面的重新结合：自我的确认和消融、飘然欲仙和豁然下堕、彼处与此处、时间与永恒。神秘体验也是不可言表的：对立面的瞬间融合、紧张和紧张的释放，肯定和否定，灵魂出窍和在调和了的自然中心重归自我。

❶ 《山谷百合花》。

神秘主义者和色欲诗人会用相似语言，这是再自然不过的事了：没有很多方式来表达不可言表的东西。但是他们之间的区别也显而易见：在爱情中，对象是个凡人，而在神秘主义体验中，对象是个具有片刻形体的永恒存在。罗密欧看到朱丽叶的尸体就痛哭失声；神秘主义者在基督的伤口中看到复活。同一现象的正反两方面：恋爱者看到和触摸到一个人的存在，神秘主义者观照着神的显现。在神秘幻想里，一个凡人和他的创造者对话，或在佛教神秘主义者的情况里，凡人与空无对话。假如有可能说这是对话，那么对话就是在断续的人类时间和永恒的天衣无缝时间里开始的，永恒时间是从不改变，不增不减，始终如一的现在。人类之爱是受制于时光及其偶然性——变化、生老病死等——的两个人的结合。尽管人类之爱并不把我们从时光里拯救出来，但它却在时光里打开一个缝隙，爱情那矛盾的本性在一瞬间豁然可见：即不断摧毁自我，不断再生的活力，它总是此刻，又总是虚无。因此所有爱情，即使是最幸福的爱情，也是悲剧性的。

人们经常拿友谊跟爱情作比较。有时它们被认为是互补的激情，更经常的则是它们被认为是对立面。假如略去肉欲的，身体的成分，爱情与友谊之间的相似是显而易见的。两者都是自由选择的好感，并非由法律或习俗强加于人，而且两者都是人际间的。我们是某个人的朋友，不是众人的朋友；除非用这个短语意在讥讽，否则没有人可以被称为“人类的朋友”。选择和排外是友谊跟爱情共有的条件。但是我们可以爱一个并不爱我们的人，而假如没有回报友谊则是不可能的。另一个区别就是：友谊并非一见面就产生；它是一种更复杂的感情。朋友间思想相似、感情相投、偏好相同。在爱情的开头是惊异，即发现了另一个人，我

们跟他（她）没有别的联系，只有说不清的身体和精神上的吸引；那个人甚至可能是个陌生人，来自另一个世界。友谊产生于共性与谐调。情投意合就是友谊的结果；跟一个人的交往把情投意合转化为友谊。爱情产生于突然的迷恋；友谊产生于频繁的接触和持久的交往。爱情是瞬间的；友谊则颇费时日。

对古人来说，友谊高于爱情。据亚里士多德之说，友谊是“一种美德，或伴随着美德；此外，友谊是生活中最必要的东西。”[1] 普鲁塔克、西赛罗，还有其他人都跟随他的榜样赞美友谊。在其他文明中，友谊也享有同等名望。中国诗歌是中国留给世界的伟大遗产之一，在其中友谊的主题分量很重，还有对自然的感情和智者的孤独。会面、分手、想念远朋等在中国诗歌中很频繁出现，正如王维在帝国边界跟朋友话别这首诗中所写的那样：

渭城曲（送元二使安西）

渭城朝雨浥轻尘，
客舍青青柳色新。
劝君更尽一杯酒，
西出阳关无故人。[2]

亚里士多德说有三种友谊：出自利益或用处的考虑的友谊，出自快乐的友谊，还有“最完美的友谊，即有相似美德的好人间

---

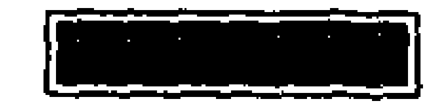
[1] 《尼个马科伦理学》第8卷。

[2] 阳关在渭城之外，是中原与西夷（匈奴）接壤的最后一个兵站。

的友谊，因为每个人都同样希望对方好”。假如这个朋友是个好人的话，希望对方好就是希望自己好。前两种友谊是势利的，注定要早夭；第三种是持久的，是人能希冀的最高的善之一。我说人（man）是指这个词的狭义：亚里士多德指的不是女人。他是按伦理分类的，也许不完全与现实相符：一个坏人就不能做一个好人的朋友吗？皮拉德斯[14]是友谊的样板，他毫不犹豫地帮他的朋友俄瑞斯忒斯谋杀后者的母亲克吕泰涅斯忒拉和她的情夫埃癸斯托斯。

蒙田[15]在沉思把他和诗人艾蒂安·德·博埃西连结起来的友谊原因何在时，自问自答说：“因为他是他，我是我。”他补充道，在这一切里，“有一种不可解释、命中先定的力量，那就是这一结合的中间人”。一个恋爱者也不会作出与此不同的回答。然而，不可能混淆爱情和友谊，在同一篇论说文里，蒙田着手区分它们：“尽管爱情也是出自选择，但它与友谊所占的地位不同……我承认，爱的火焰更活跃，更有穿透力，更猛烈。但这是一种鲁莽多变的火焰，一种狂热的火焰。”而“友谊是一种均匀和普遍的热力，温柔而平和……一种永久平静的热，是那么温和优美，毫无粗暴之举。”❶ 友谊是一种优秀的社会美德，比爱情更持久。亚里士多德说，年轻人更容易交朋友，但是也同样轻易地抛弃朋友；友谊是更成熟的人所特有的一种感情。我不完全信服此说，但我确实相信友谊与爱情相比更不容易发生出人意料的变化。爱情几乎总是表现为社会秩序的破裂或对社会秩序的违反；它是对社会风俗和制度的挑战。它是联结情人的激情，同时又把他们与社会分开。一个情人的理想国是无法治理的；一个文明社

❶ 米歇尔·德·拉·蒙田：《随笔》第1卷，第28页。



会的政治理想——它从未实现过——应是朋友的理想国。

那么爱情和友谊之间的鸿沟是不可逾越的吗？那么就不可能跟情人做朋友了吗？蒙田的意见——他在此顺从古人之说——就是否定的。他认为婚姻对友谊不利：作为一种强制的，注定要持续一辈子的结合，尽管婚姻是自由选择，但有如此多种多样的利害和激情充塞在这片战场上，以至弄得友谊没有立足之地了。我不同意此说。理由之一就是，现代婚姻不再是不可破裂的了，它与蒙田所知道的婚姻也很不相同了。理由之二就是，夫妻之间的友谊——这个事实我们每天都注意到——是使婚姻关系有意义的特征之一。此外，蒙田的否定意见也涉及到爱情本身。他承认，假如情人们的灵魂和身体能够享有友谊的结合当然再好不过了，但他觉得妇女的灵魂似乎“不够强韧，经不起这种绷紧持久的关系的拘束。”他因而赞同古人之见：女性不能交友。

确实，在历史上和文学中都没有很多妇女间友谊的例子。这并不十分令人惊异：多少世纪以来——照一些人类学家的看法——自从新石器时代以来，妇女一直默默无闻。我们知道雅典人的妻子，耶路撒冷的女孩，12 世纪的农妇，或 15 世纪的女市民所感所思吗？每当我们对某个特定历史时期了解更多一点时，作为哲学家、诗人和艺术家的朋友的杰出妇女就出现了：圣保拉[16]、维多利亚·柯罗娜、德·塞维尼夫人、乔治·桑、维吉尼亚·伍尔芙、哈娜·阿伦特，还有许多其他人。是例外吗？是的，但是友谊也像爱情，总是例外的。说了上述的人后，我承认列举过的所有例子都牵涉到男女之间的友谊。到目前为止，妇女之间的友谊要比男人之间的友谊稀有得多。在妇女间的关系里，背后中伤、红眼病、飞短流长、嫉妒、小事上的背信弃义很频繁。这几乎肯定不是与妇女天生的缺陷有关，而是与她们的社会地位有

关。也许她们的逐步解放会改变所有这一切。希望如此吧。友谊要求尊重，其结果就是妇女的价值得到重新评估……再谈蒙田吧：在我看来，他把爱情与友谊看成不相配的似乎并不完全错误。它们是不同的情爱，或如他所说，不同的火焰。但是他宣称妇女不能交友则错了。爱情和友谊的对立也并非是绝对的：这两者不仅有许多共同素质，而且爱情也能变成友谊。我要说，正如我们在许多婚姻中见到的那样，友谊是爱情的结局之一。爱情和友谊是稀有的，极为稀有的激情。我们不应该把它们与逢场作戏的风流韵事混淆，也不应该与人们往往称作“亲昵”的关系混淆。我在前面说过爱情是悲剧性的，我在此补充说，友谊是对悲剧的反应。

一旦划定了爱情和其他情爱之间那有时波动的，不精确的界限，我们就可以再审视一番那些情爱，并判定它们的基本成分。我说基本是因为它们从一开始就是如此：它们经历了8个世纪还留存下来了。与此同时，它们之间的关系不断地改变，产生新的组合，就像现代物理学中的粒子一样。恋爱激情的多样形式就是因为多种影响的不断相互作用。我要把它们称作关系簇，就像罗曼·雅各布森[17]所想象的在语言最基础层面上的簇一样，即声音与意义之间的语音簇，它的组合与变更产生新的意义。那么许多人试图勾画出色欲激情的一套体系就不足为奇了。这项任务没有人成功地完成过。我个人认为这是不可能办到的：我们不应忘记但丁说过爱情是一个偶然事件——是一个人一生中的意外发生的事，而且这个人也是不可预测的。把我们称为爱情的这种情感的成分或区别性特征分离出来，这倒更有用。我强调说，这不是下定义或开清单的问题，而是重新认识（reconnaissance）的问题

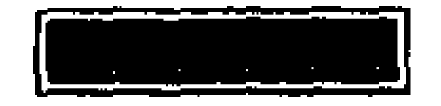
——即这个词的首要意义：为了辨认某事物的特殊性质而做的细审。我会利用一些已在此书中得出的结论，但是要跟别的观察所得，别的假设并用：一种扼要重述，一种批判，一个假说。

当我企图理清我的思想时，我发现尽管我们关于爱的形象的某些特征消失了，但其他一些则改变了，但还有一些抵抗住了许多世纪的侵蚀和变异。它们可以归纳为五种，构成我斗胆称作基本成分的东西。爱情的第一个成分就是排外性。我在本书中提到过几次排外性，并争论说，排外性标明了爱情和更大的领域——色欲之间的边界。色欲是社会性的，在所有地点和时代都有。没有哪个社会里不存在从最无害的到最血腥的色欲仪式和习俗。色欲是性欲的人性方面，是想象对自然的补充。举例为证：面对面的交媾里两个参与者眼睛对视，这是人类的创造，任何别的哺乳动物都不这么干。但是爱情是个人的，或更确切地说，是人际的：我们只想要一个人，我们要求这个人用同样的排外性来爱我们。排外性要求回报，即另一人的同意，他的或她的自由意志。因此爱情的排外性又必然要求爱情的另一个成分：自由。这再次证明我先前指出过的事实——这些基础成分中没有哪种有自己的独立生命：每个成分都与其他成分相联系；每个成分都决定其它成分，又被其他成分决定。

但是每个成分都是可变的。爱情的排外性是个绝对的条件：没有它就没有爱情。但是排外性不是唯一的条件：其他成分也要不同程度地参与。对排外性的欲望也可能仅仅是占有欲。这是马赛尔·普鲁斯特作过精微剖析的激情。真爱就在于把占有欲转变为奉献。爱情之寻求回报从而根本地偏离了那种主宰和被奴役的古老关系，其原因就在于此。爱情的排外性是其他成分的基础，是其他成分围绕着循环的焦点。排外性的要求是个奥秘：我们为

何只爱此人而不爱他人？这个奥秘只能借助别的奥秘来解释，例如在《会饮篇》中的双性人神话。爱情的排外性是另一个大奥秘——人——的一个方面。

在排外性和乱交之间有许多程度和细微区别。我们说没有排外性就没有爱情，但是难道夫妻间不是每天都有不忠发生吗？确实如此。这就证明伊本·哈兹姆、圭尼切利、莎士比亚、以及司汤达没错：爱情是每个人都尊崇的激情，但只有很少人、为数极少的人实际上体验到了爱情。当然，在此情况里，正如在其他情况里一样，有程度的不同。不忠可能是自愿或不自愿的问题，可能频繁发生，也可能偶一为之。假如夫妻中有一方不忠，就会使另一方遭受痛苦和羞辱。那不忠的一方感情迟钝、残酷无情，不能真正去爱。假如不忠是双方都同意的而且双方都干了，那么激情可能就会降低：这对夫妇缺乏力量来做激情要求的事，因此就决定把关系相对化。这是爱情吗？这倒不如说是色欲同谋了。许多人说在这种情况里，爱情变成了友谊。蒙田会立即抗议的：友谊是跟爱情一样排外的一种情爱，甚至有过之而无不及。允许不忠是种安排，或曰放弃。但爱情是严格的，而且像浪荡子行径一样，尽管方向相反，是种禁欲主义。假如萨德能够以超常的敏锐目光看到浪荡子希冀情感迟钝，希冀把对方看成一个客体的话，那么在恋爱中的人则寻求完整的结合，因此把客体变成主体了。至于偶尔的不忠呢，这也是一种缺点，一种软弱。可以而且应该原谅偶尔的不忠，因为我们不是完人，我们所做的每一件事都打上了我们原罪的耻辱标志。那么假如我们同时爱两个人呢？这总是暂时矛盾的问题：这情况往往发生在从一次爱情向另一次爱情转移的那一刻。爱情的明证——选择——总是会解决这个矛盾的，有时甚至是残忍地解决矛盾。在我看来，这些例子似乎足以

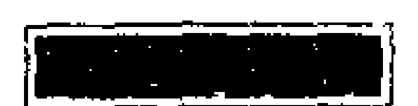


表明，尽管人们很少彻底坚持排外性，但它还是爱情的必要条件。

第二个成分的本质是有争议的：阻碍与越轨。爱情被比作战争是不无道理的。在古希腊神话里丑闻频繁的著名爱情故事中，有维纳斯和战神马尔斯的韵事。阻碍与欲望的对话出现在所有爱情关系中，总是具有战斗的形式。从吟游诗人的贵妇——地理的、社会的、精神的距离之化身开始，爱情一直是禁令和违禁，阻碍和违反。所有恋人，不管是诗歌中的、小说中的、舞台上的、还是银幕上的，都对抗某种禁忌并打破它，其结果各不相同，而且往往是悲剧性的。在过去阻碍主要是社会性的。在西方，爱情开始于封建宫廷，即一个等级分明的社会里。典雅之爱的颠覆性力量是对封建清规的双重违犯：贵妇必须是已婚的，她的情人吟游诗人必须是下等阶层的。在 17 世纪末，在西班牙和墨西哥及秘鲁的总督首府，出现了一种奇特的爱欲风俗，正好是典雅之爱的对应物。这种风俗被称为宫庭恋爱。当朝廷建立在马德里时，贵族家庭把他们的女儿送去宫廷里当王后的侍女。这些年轻妇女住在王宫里，参加王宫的庆典和仪式。侍女和朝臣之间建立了恋爱关系。然而这些朝臣们通常都是有妇之夫，因此这些恋情都是非法的，只是露水夫妻而已。对那些侍女来说，王宫恋爱是进入风月场的一种学校，与中世纪爱情的文雅礼节相去不远。❶

随着时间的推移，上下尊卑和氏族争斗的禁令日益减少，尽管没有完全消失。在一个现代城市里，像凯普莱特和蒙太古[18]

❶ 见《索尔·胡安娜，或曰信仰的陷阱》，第 90—96 页。



那样的两个家族之间的世仇能够斩断两个年轻人的恋爱是不可思议的。但今天还有别的同样严厉残酷的禁令——而且许多旧禁令更严厉了。基于种族之上的禁忌仍然有效，倒不是因为有法律实施这些禁忌，而是因为习俗和偏见。摩尔人奥赛罗[19]会发现，涉及不同种族之间的人的性关系时，在纽约、伦敦、或巴黎的大部分人都不会比17世纪的威尼斯人更宽容，而是更不宽容。除了近亲禁忌之外还有社会和经济障碍。尽管今天穷人和富人，资产阶级和无产阶级之间的距离不再像以前把主人和仆人、朝臣与平民分开的界线那样严格和分明，但是基于阶级和金钱之上的障碍仍然影响性关系。现实和立法之间的鸿沟：这些禁忌不在法典中，而是在习俗中。不用提电影和小说了，就是在日常生活中也有很多爱情故事，其中的障碍就是基于阶级或种族之上的禁忌。

另一个仍然没有完全消失的禁令就是关于同性恋的，不管是男同性恋或女同性恋。同性恋曾被教会谴责，长期以来被称为“可恶的罪孽”。今天我们的社会——我说的是大城市——要比几年前更宽容些，但是在许多环境里诅咒仍然存在。我们不要忘记，不到一个世纪之前，同性恋让奥斯卡·王尔德[20]名声扫地。我们的文学避开了这个主题或掩饰了它。例如，我们都知道艾伯丁、吉尔伯特、[21]还有其他“花季少女”（jeunes filles en fleur）其实都是男孩——纪德[22]出版《牧童》显示了极大的勇气。E. M. 福斯特的小说《莫里斯》[23]根据他的遗愿在他死后才出版。某些现代诗人则更大胆，其中突出者有一个西班牙人：路易斯·塞努达[24]。必须记住塞努达发表他的诗歌的时间和所用的语言才能理解他的诗歌的勇气。

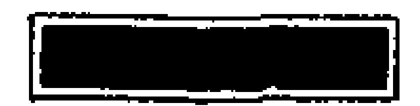
过去最严峻、最恐怖的禁令是教会的禁令。但在现代主要是世俗性的社会里，这些禁令更少有人理睬了。但是这一收获只是

[redacted]

相对的：20世纪把宗教仇恨转化为意识形态激情，从而保留了它。专制国家不仅替代了宗教审判，而且它们的法庭更无情和愚钝。现代民主的胜利之一就是把私生活——个人神圣的领域——从国家的控制下解放出来。专制主义者倒退了一步，甚至还敢通过关于爱情的法律。纳粹禁止德国人跟非雅利安人发生性关系。他们设计了优生计划来改良和净化“日尔曼人种”，就好像他们是马或狗的品种一样。

我们时代爱情主题最伟大的小说之一——鲍利斯·帕斯捷尔纳克[25]的《日瓦戈医生》——讲述布尔什维克夺权后内战时期两个被意识形态派别分开的恋人的故事。政治是爱情的大敌。但是恋人们总是能找到逃避的时刻。这个时刻既微小又宏大：一个持续一个世纪之久的瞬间。看到帕斯捷尔纳克描述两个恋人在人们为了抽象道理互相厮杀时却在草原上的小屋里独自销魂，普罗旺斯诗人们和19世纪的浪漫主义者会赞同地点头微笑。这个俄罗斯诗人把恋人的爱抚和断续的情话与古代哲学家关于爱情的对话相比。他并没有夸张：对于恋人们来说，身体会思维，灵魂可以抚摸。

阻碍/越轨与另一个也是双重的成分密切相关：主宰/屈服。典雅之爱的典型就是封建关系：把仆役和主人联结起来的纽带。但是把真正的主宰关系放进爱情的领域里——一个想象中的特权领域——就不仅仅是一种转移位置和复制了。家奴是被出生时就开始的义务束缚于领主，他公开宣誓尊崇、效忠主人并为他服务，从而象征性地表明了他的义务。君主和臣民的关系是互相的和先定的；那就是说，这种关系不是由明白的协定——在其中自由选择起着作用——建立的，而是两种情势的结果：出生和出生



地。而在另一方面，爱情关系是基于一种虚拟之上的：即文雅礼节的准则。情人模仿封建领主和家奴的关系，从而把出身和出生地等先定条件转变为一个自由行动：他主动地选择他的情妇，通过这种选择他也选择了做奴隶。此外，文雅礼节的准则也包含着另一个对贵族世界的侵犯行动：贵妇自觉地忘记自己的身份，放弃主权。

爱情曾是，而且仍然是西方一种伟大的颠覆行为。正如在色欲中一样，这转变的动因是想象。例外之处就是，在爱情里这一转变的结果就是对立的关系：它不否认对方或把对方降格为一个影子，相反却否定自己的主权。这一自我否定有一个对应面：接受对方。与色欲领域中的情况相反，形象具有了实质；不管是男性或女性对方现在都不是影子而是有血肉有精神的实在。我不仅能触摸对方而且能跟他/她交谈。我能听到对方说话——而且能全神贯注地倾听他/她的话语。这是又一次圣餐变体[26]：身体变成了一个声音，一个意义，一个灵魂。那么每一次爱情都是圣餐。

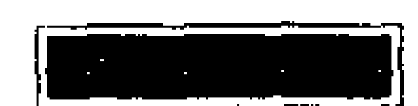
恋人的迫切心情和伟大诗人的主题始终都是一样的：即承认被爱者。如词典中所述，在“承认”（acknowledge）意义上的 recognition 一词意味着自己的地位更低。矛盾之处就在于承认是自觉的，是自由做出的行动。承认也有这个意义：即坦白承认我们是跟有血肉的奥秘——一个人——在一起。承认追求回报，但却独立于回报。这是一种无人有把握赢的打赌，因为其结果取决于对方的自由。奴役是领主和附庸的先定的、互相的义务；爱情则是寻求自由给予的回报。但是这里还有另一个奥秘：把色欲对象转变成一个人就等于立即把那个人转化为一个拥有自由意志的主体。我想要的客体变成了一个想要我的或拒绝我的主体。放弃

[redacted]

个人主权，自觉接受奴役，这牵涉到一种真正的性质改变：经过互相渴望的桥，客体变成了渴望的主体，主体变成了被渴望的客体。因此爱情被表现为一个同心结。一个由两种互相交织的自由打成的结。

主宰和屈服就像阻碍和逾越一样，并非本身就是成分，而是一个更大的矛盾的一部分：命运和自由。爱情是不自觉地被一个人吸引和自觉地接受这种吸引。引导我们堕入爱情的冲动的本质是什么，人们讨论过很多。对柏拉图来说，吸引是两种融合在一起的欲望的混合物：对美的欲望和对不朽的欲望。我们向往一个美的身体——而且经过那个身体来生出美丽的儿女。正如我们所见，这个欲望逐渐被转化，直到净化后终结于对实质和理念的观照。但是正如我在本书中表明的那样，爱情和色欲都不一定与生育的欲望有关系。至于美呢：对柏拉图来说，它是单一和永恒的；对我们来说它是多样和可变的。有多少文明和时代，就有多少关于形体美的思想。今天的美不是激发我们祖父辈想象的那种美；柏拉图同时代人不欣赏的异国情调在今天却是对色欲的刺激。一百年以前鲁本·达里奥[27]写的一首诗令其读者惊诧莫名，诗人体验了跟西班牙、德国、中国、法国、埃塞俄比亚、意大利女人的每一种可能的性爱交欢。他说爱情是一种世界主义的激情。

但是美在恋爱吸引中只起次要作用，这是件深奥的事，到目前还没有彻底解释清楚。吸引是一个奥秘，其中牵涉到秘密的化学作用，从她皮肤的温度到他眼睛的闪光，从她双乳的韧度到他嘴唇的滋味。古话说："萝卜青菜，各有所爱。"爱情也是同理。



没有一定之规。吸引是种混合物；其性质是微妙的，各人情况都不尽相同。爱情是由动物体液和精神原型，儿时经历和梦中幻影构成的。爱情不是对美的欲望；它是对完整性的渴求。春药和符咒是对爱情诱惑那奇特的、不由自主的性质的传统解释。所有民族都有关于这种魔法的一些传奇。在西方，最著名的例子就是特利斯坦与绮瑟的故事，艺术和诗歌不知疲倦地重复着这个故事。在西班牙戏剧中，塞莱斯蒂诺[28]的说服力不仅在于她那雄辩的语言和靠不住的奉承，也在于她的春药和催情药水。爱情是实实在在套住情人意志的一条套马索，这个观念虽然年深久远，但仍然有活力：爱情是魔法咒语，把情人拴在一起的吸引力是蛊惑的妖术。奇特的事就是这个信念与它的对立面共存：即爱情是产生于自由决定和自觉地接受命运。

文艺复兴和巴洛克时期没有放弃特利斯坦和绮瑟的巫术春药，同时又设想出了激情理论。这个时期诗人们最喜爱的象征就是抵挡不住的磁石。古希腊罗马时期的两种遗产在此产生影响：四种体液理论和占星术。多血质、神经质、粘液质、忧郁质的脾性之间的亲和性和排斥性解释了性吸引的原因。四种体液理论起源于盖伦[29]和亚里士多德的医学传统，有一篇论忧郁脾性的论文就是托名后者写的。对星宿影响的信仰是源于古巴比伦，但是文艺复兴时期所采纳的占星形式具有柏拉图和斯多葛根源。根据《提麦奥斯篇》[30]之说，灵魂在降临尘世化成肉身时，它们接收到金星、火星、水星、土星和其他行星的吉利或不吉利的影响。这些影响决定人的倾向和爱好。斯多葛派把宇宙看成被宇宙能——气（pneuma）的抵触与亲和支配着的一个系统，这个系统在每个人的灵魂里重现。在这两种学说里，个人灵魂都是宇宙灵

[redacted]

魂的一部分，并且被推动宇宙的吸引和排斥力量推动。

浪漫主义者和现代人用各种心理的和生理的解释取代了文艺复兴时期的新柏拉图主义，但是对他们来说，爱情仍然是不可逃避的命运。只不过这个命运被其受害者高兴地接受，热烈地召唤和向往，不管他们是文艺复兴时期的卡利斯托和梅利贝伊[31]还是托马斯·曼[32]的《魔山》里的汉斯·卡斯特罗普和克劳迪娅。命运只是经过我们的自由的同谋才显现出来。自由和命运之间的纽带——在古希腊悲剧和西班牙宗教剧中的宗教圣礼剧 autos sacramentales——是所有情人围绕其旋转的焦点。我们堕入爱河时，我们就选择了自己的命运。不管是对上帝之爱还是对绮瑟的爱，爱情总是个奥秘，在其中自由意志和宿命纠缠不清。但是自由的黑暗面也生长在灵魂的下层土壤里：不忠、背叛、遗弃、忘却、嫉妒的毒草。爱情的自由和它的时而光明，时而黑暗的花朵一直是我们的诗人和艺术家的中心主题。这些花朵也是我们生活的主题，我们的真实和想象生活的主题，我们实际过的生活和我们梦想的生活的主题。

我们的爱情思想的第五个成分也像其他成分一样，是两个相反事物不可拆分的结合：身体和灵魂。我们从柏拉图以来的传统一直高扬灵魂，轻视肉体。但是从一开始，爱情就把肉体高尚化了：没有身体的和肉欲的吸引就不可能有爱情。今天我们目击着对柏拉图主义的彻底拒斥。我们的时代抛弃灵魂，把人类心灵降低为对身体功能的反射。因此，人的概念这个基督教和古希腊哲学的双重遗产被深深地损害了。灵魂的概念是人的概念的基础，而没有人的话，爱情就倒退回纯粹色欲去了。我随后会再谈我们

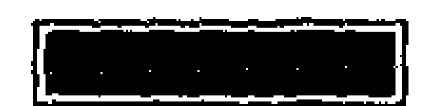
[redacted]

社会中人的概念的衰落；但暂时我只说这个概念的衰落是 20 世纪政治灾难的主要原因，也是我们的文明普遍堕落的主要原因。灵魂、人、人权、爱情诸概念之间有密切的、因果的、必要的联系。没有对一个与可朽肉体分不开的不朽灵魂的信仰，那么爱情的专一本质及其后果——被向往的客体转化为向往的主体——就不可能出现。简言之，爱情要求人的概念作为其先决条件，而人的概念则要求一个体现在身体中的灵魂。

人（person）这个词源于伊特鲁斯坎语[33]，而在罗马它指的是舞台上演员戴的面具。面具后面是什么？使角色有生命活力的是什么？这就是人类心灵，灵魂或精神。人是灵魂和肉体构成的存在物。而这里就是爱情的另一个大矛盾，也许是中心的矛盾，它的悲剧性关系：我们同时爱一个会死亡的身体，一个受时间及其偶然性控制的身体，以及一个不朽的灵魂。

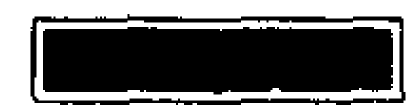
恋爱者平等地爱身体又爱灵魂。甚至可以说，假如不是因为身体的吸引，恋爱者就不能够爱那个使肉体有生命的灵魂。对这个恋爱者来说，被想望的身体是个灵魂，而且他用一种超越语言的语言来跟它说话。这种语言不是通过理性官能理解而是通过身体、皮肤来理解的。灵魂是可触摸的：我们能够抚摸它；它的呼吸吹凉我们的眼皮或温暖我们的颈背。每个在恋爱中的人都感觉过这种身体变精神和精神变身体。每个人都知道，而且这种知识反叛理性和语言。在他的《第二个周年》里，多恩[34]告诉我们：

……她的纯洁和雄辩的血
在她的双颊上说话，如此鲜明
几乎可以说，她的身体在思考。



恋爱中的人在身体中看到灵魂的特征，从而堕落进一种邪说里。基督徒和柏拉图主义者都强烈谴责这个邪说。它被认为是一种变态，甚至是种疯狂：即中世纪诗人们的疯狂之爱。爱情是疯狂的，因为它使情人们陷入一个解决不了的矛盾中。在柏拉图传统中，灵魂是身体的囚徒；在基督教传统中，我们只进入这个世界一次，只是为了拯救我们的灵魂。在两种情况里都有灵魂跟肉体的对立，尽管基督教通过肉体复活教义和天国里的身体的教义来缓和这一对立。但是爱情是对柏拉图和基督教传统的违反，因为它把灵魂的特征转移到身体，然后身体就不再是牢房了。恋爱者爱身体如爱灵魂，爱灵魂如爱身体。爱情把天堂与人间融为一体：这就是大颠覆。恋爱者说："我永远爱你。"从而赋予一个生命短暂和随时变化的人以两种神性：不朽和不变。这个矛盾具有真实悲剧性：肉身会腐朽，我们的寿数有限。然而我们却爱。我们全身心地爱，爱身体和灵魂。

上面对构成爱情形象的五种成分的描述不管多么肤浅，却似乎证明了爱情那矛盾的、悖论的、神秘的本质。我讨论了五种成分，但它们可以归纳为三种：排外性，即只爱一人；吸引，即自由接受自己的命运；个人，即灵魂与身体。但是这些成分不能分离；它们不断地与自己和其他成分斗争与和解。尽管它们像一个奇怪的激情太阳系的行星那样各不相同，但却围绕着一个太阳公转。这个太阳也是双重的：即一对恋人。每个成分都在不断地嬗变：自由选择奴役，命运变成选择，灵魂是身体，身体是灵魂。我们爱一个终有一死的人，好像他/她是长生不老的人。洛佩说得更好："把永恒的称作现世的。"不错，我们是有一死，我们是时光的儿女，没人能逃一死。我们不仅知道我们会死，也知道我



们所爱的人也有一死。我们是时光和偶然性的玩物；疾病和老年使身体变丑，使灵魂迷失道路。但是爱情是人类发明的一个对策，以便直面死亡。经过爱情我们从杀死我们的时光那里偷来几个时辰，有时把它们变成天堂，有时把它们变成地狱。不管是天堂还是地狱，时光都扩张，不再是计时的分秒。爱情超越了幸福或不幸，尽管它两者都是，它却是强烈：它不能给我们永生，只给我们生命，在那一秒钟时空之门开了一条小缝：此岸即彼岸，现在即永恒。在爱情里，一切都成双，一切都竭力要合为一体。

译注

【1】洛恩热斯 Longeais：巴尔扎克《人间喜剧》中的人物。

【2】埃斯泰尔·高布塞克 Esther Gobseck：巴尔扎克《人间喜剧》中的人物。

【3】伏脱冷 Vautrin 巴尔扎克的小说《幻灭》中的人物。

【4】吕西安·德·吕庞泼莱 Rubempre：巴尔扎克的小说《幻灭》和《交际花沉浮记》中的主角。

【5】帕基塔·瓦尔代斯 Paquita Valdes：巴尔扎克的小说中的人物。

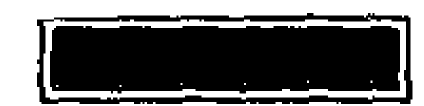
【6】德·梅提契 Merteuil：待考。

【7】法夫里西奥·德尔·东戈 Fabricio del Dongo：待考。

【8】阿基里斯 Achilles：或译阿喀琉斯，包围特洛伊的希腊军队中力大无穷的英雄。他浑身除了脚踵外均刀枪不入。

【9】拉斯蒂涅 Rastignac：《高老头》中由没落贵族转化为资产阶级个人野心家的典型。

【10】罗得 Lot《圣经》中人物，他在带领妻女逃离即将毁



灭的城市所多玛 Sodom 时，妻子回头观看，即刻变成一根盐柱。见《创世记》第 19 章。

【11】伊俄卡斯忒 Jocasta：《俄狄浦斯王》中俄狄浦斯王的亲生母亲。

【12】约翰·福特 John Ford：（1586? ～1640），是英国卡罗琳朝（查理士一世朝代）最佳剧作家。其代表作为《可惜她是个鸡》'Tis Pity She' s a Whore 和《破碎的心》The Broken Heart。

【13】罗伯特·穆西尔 Robert Musil：奥地利作家，在其作品中对欧洲文明的社会和精神危机进行了剖析。

【14】皮拉德斯 Pylades：古希腊悲剧家埃斯库罗斯剧作《奥瑞斯忒亚》三部曲中的人物。俄瑞斯忒斯：Orestes 希腊军队统帅阿加门农之子，其母克吕泰涅斯忒拉 Clytemnestra 和她的情夫埃癸斯托斯 Aegisthus 合谋杀死了阿加门农，俄瑞斯忒斯为父报仇，杀死了自己的母亲和她的奸夫。

【15】蒙田 Montaigne：（1533～1592），文艺复兴时期法国思想家、散文作家，用怀疑论从研究自己扩大到对人的研究，反对经院哲学和基督教的原罪说，主要著作为《随笔集》。Etienne de la Boetie 是他的好友。

【16】圣保拉 St Paula：待考。维多利亚·柯罗娜 Victoria Colonna：（1492～1547），意大利女诗人。出身贵族，与当时的社会名流，特别是与米开朗琪罗有交往。1509 年与斐迪南多侯爵结婚，1525 年丈夫去世后，她写了一系列诗歌以表示怀念，后人集为《心灵之歌》出版。她与米开朗琪罗书信来往频繁，双方互赠多首富有哲理的十四行诗。她去世时，米开朗琪罗守候在她床边。德·塞维尼夫人 Madamede Sevigne：（1626～1696），是法国著名的文艺沙龙主人和作家，唯一作品《书简集》收有同女

儿等人的通信，反映路易十四时的宫廷生活和社会状况，有较高文学价值。乔治·桑 George Sand：（1804～1876），法国女小说家，以她和几位名人间的风流韵事和捍卫妇女解放的权利而闻名。维吉尼亚·吴尔芙 Virginia Woolf：（1882～1841），英国女小说家和评论家，主张淡化情节，运用内心独白和意识流手法写作，著有《海浪》、《黛洛维夫人》、《到灯塔去》等长篇小说。哈娜·阿连特 Hannah Arendt：（1906～1995），德籍美国女作家，著有反集权的作品。

【17】罗曼·雅各布森 Roman Jakobson：是 20 世纪西方语言学中结构主义流派的主要人物。

【18】是莎士比亚剧作《罗密欧与朱丽叶》中的两个对立家族。

【19】奥赛罗 Othello：莎士比亚剧作《奥赛罗》中的黑人主角。因受小人挑拨而嫉妒其妻并扼杀了她。

【20】奥斯卡·王尔德 Oscar Wilde：（1856～1900），19 世纪末英国作家和剧作家，他跟道格拉斯的恋情使他遭受两年牢狱之灾，并身败名裂。

【21】艾伯丁 Albertine：吉尔伯特 Gilberte：普鲁斯特小说《追忆逝水年华》中的人物。

【22】纪德 Gide：1947 年法国诺贝尔文学奖获得者。

【23】《莫里斯》Maurice 英国小说家、散文家福斯特 Forster, E. M. （1879～1970）写的一部以同性恋为主题的小说。

【24】路易斯·塞奴达 Louis Cernuda：（1902～1963），西班牙诗人、作家，其作品以反映人物的复杂心理状态著称。代表作有《一条河、一种爱》、《遗忘的地方》、《祈祷》。

【25】鲍利斯·帕斯捷尔纳克 Boris Pasternak：前苏联作家，《日瓦戈医生》的作者。

【26】圣餐变体 transubstantiation：即在基督教的圣餐仪式中，信徒吃的面包和喝的酒变成基督的身体。

【27】鲁本·达里奥 Ruben Dario：（1867～1916），尼加拉瓜著名诗人，拉丁美洲现代主义诗歌最重要的代表。被誉为西班牙语文学中的诗圣。

【28】塞莱斯蒂诺 Celestina：是《卡利斯托和梅利贝伊》（又名《塞莱斯蒂诺》）一剧中一个主要人物。

【29】盖仑 Galen：古希腊名医。

【30】古希腊历史学家。

【31】卡利斯托 Calixto 和梅利贝伊 Melibea 是《塞莱斯蒂诺》一剧中的男女主角。

【32】托马斯·曼 Thomas Mann（1875～1955），德国小说家，作品揭露资本主义社会的腐朽衰败，代表作有长篇小说《布登勃洛克一家》和《魔山》等。获 1929 年诺贝尔文学奖。

【33】伊特鲁斯坎语 Etruscan 意大利西北部的一个民族。

【34】多恩 Donne, John：（1572～1631），英国玄学派诗歌代表人物、伦敦圣保罗大教堂教长。写有爱情诗、讽刺诗、布道文等。以他诗中的怪喻 conceit 著称。

第六章

启 明 星

自 17 世纪以降，欧洲人一直在审查与判断自己。这种对自我的过度兴趣不仅仅是自恋狂；而且是面对死亡的焦虑。古希腊人在他们文明的巅峰时期发明了悲剧；尼采说，他们发明悲剧是因为活得太好了。只有一个身体强壮、头脑清晰的人才能直视命运的残酷太阳。历史意识在西方诞生的同时也诞生了，而那个说历史一词的人也说了死亡意识。现代性——发明了自省的基督教的后继者——也发明了批评。批评是把我们与别的时期区别开的事物之一；古代和中世纪都没有像现代主义那样满怀激情地从事批评：批评他人与批评自我，批评我们的过去与现在。良心审察

是个人的内省，但是他人的幻影以及故我的幻影也出现在其中——一个复数的幻影，因为我们曾是多种多样的自我。我们降临到良心洞穴去，其中充塞着死亡的想法：我们降临到过去，因为我们知道有一天我们要死去，而在死之前，我们希望良心安宁。我相信对西方文明的哲学—历史性反思也大致同理：这些反思是良心审察——是对我们社会健康的诊断，是面对我们行将就木的社会时的评论。从维柯到瓦莱里，我们的哲学家一直不停地提醒我们，文明是终有一死的。在过去50年中，这一令人忧郁的提醒越来越频繁：它几乎总是警告性的，有时是绝望的。不管其信仰如何，今天很少有哲学家胆敢宣告“光辉黎明”的来临。假如从历史角度来考虑，我们是生活在烂泥时代。对我们社会历史的和道德的健康状况的研究包括各门科学和课题：经济学、政治学、法律、自然资源、疾病、人口统计学、文化的普遍衰落、大学危机、意识形态——一句话，整个人类活动范围。然而在这些研究里——例外是屈指可数的——没有哪项研究略微提到爱情，提到西方爱情史及其现状。我指的是论述狭义爱情的专著和论文，不是各种多如牛毛的论人类性行为、性史和性变态的文章和论文。爱情是另一回事，对爱情的忽略深刻地揭示了我们时代的心态。假如对政治和宗教制度，经济和社会模式、哲学和科学思想的研究对于理解我们文明的过去和现状必不可少，那么对我们感情的研究，而且是感情里的这样一种1000年以来一直是我们想象的和现实的情感生活中心的爱情，为什么就不是情同此理呢？我们爱情形象的死亡比起我们的经济政治制度的垮台来是更大的灾难：这将会是我们文明的终结。也就是说，我们的感情方式和生活方式的终结。

但是我们应该纠正只从西方文明的角度来思维的习惯。尽管

我们在世界许多地方目击着民族振兴甚至部落特征的复活，然而在我们这个物种的历史上以下这一点首次变得很清楚：我们生活在一个全球性社会里。西方文明扩散到整个星球。在美洲，西方文明摧毁了土著文化；我们白人在美洲是西方的一个怪异侧面。我们是西方文明的继续和副本。澳洲和非洲的民族情况也是如此。我不是贬低土著社会及其业绩；我只是陈述事实。预言回归非洲文化或特诺奇提特兰文化[1]或印加帝国，这是一种多情善感的心理失常——诚然可敬，但实为谬误。再不然就是一种玩世不恭的蛊惑人心之举。

西方影响在东方也是决定性的。我几乎不需要提醒读者，在我们的爱情观和东方以及印度的爱情观之间有如此众多的和深刻的相似处。在伊斯兰教的情况中，这种关系就更密切了：没有阿拉伯色欲主义，典雅之爱就不可想象。各种文明不是城堡而是十字路口[2]，我们在这方面得益于阿拉伯文化良多。简言之，今天有关爱情的形象和思想是普遍的，它的命运在这个世纪末与世界文明的命运分不开。

让我重复一遍，我说的不是爱的感情，因为它属于所有时代和地点；我说的是各社会所发展的爱情观念。这些爱情观念不是逻辑建构；它们是深层心理和性欲渴望的表达。它们的相同性不是理性头脑的产物，而是生活的产物。正是为此原因，我称它们为形象。我还要补充说，假如它们不是一门哲学的话，也是一种世界观，因此它们也是一种伦理和美学：文雅之礼。爱情形象非凡地从12世纪延续至今，并不意味着它一成不变。相反，它的历史充满变革和创新。爱情一直是一种不断创造，不断颠覆的感情。

爱情在西方不管好坏一直是最变动不居的。例如，想想婚姻

制度吧：从一种宗教圣仪到两人间的合同，从家族间的安排到个人间的协定，从嫁妆到各自的银行户头，从不可拆开的终生厮守到现代离婚。或者考虑私通。今天我们远非17世纪的丈夫了，他们为了保持名誉就割断妻子的脖子。不必要列举所有的变化。我们世纪最大的新鲜事就是自由社会里道德的松弛。依我之见，有三个因素共同解释这一现象。第一个因素是社会的，即妇女日益独立。第二个因素是技术的，即发明了比以前更有效更安全的避孕方法。第三个因素属于信仰和价值观领域：身体地位的变化，它不再是一个人那低级的、易朽坏的、纯动物的一半。身体的革命在爱情和色欲的双重历史中一直是，现在还是，至关重要的：这场革命解放了我们，但它也可能让我们堕落腐败。我稍后还会谈及这个话题。

文学描述社会变革。文学也为社会变革开道，而且预言社会变革。我们的爱情形象的逐渐结晶不仅是风气变化也是诗歌、戏剧、小说的变化所造成的。爱情历史不仅是一种激情的历史，而且是一种文学类别的历史——是作家们给我们的形象的历史。这些形象是现实的画像、变形和摹本，或者是其他现实的幻象。文学也转而从哲学和每个时代的思想中得到养分：但丁向经院哲学学习，文艺复兴诗人向新柏拉图主义学习，拉克洛和司汤达从《百科全书》学习知识，普鲁斯特师从柏格森，现代诗人们和小说家们师从弗洛伊德。在西班牙语文学里，本世纪最好的例子就是一位诗人—哲学家安东尼奥·马查多，[3]他的作品围绕着人类的暂时性和我们本质上的"不完整性"来写。如他自己所说，他的诗歌是"边界之歌"——在边界那一边就是死亡——而他的爱情思想就是对不在身边的恋人的沉思，就是对离别本身的沉思。

我深信这样说并不是夸张——倒不是说这就是历史定律，然

而这现象并不只是巧合——爱情中所有的大变革都与文学运动相对应。文学为这些变革铺路，反映它们，把它们转化为高尚的理想。普罗旺斯诗歌给12世纪的封建社会提供了典雅之爱的形象，以此作为值得摹仿的生活。贝雅特丽齐作为此岸世界和彼岸世界的中介人的形象引起了一系列的人物创造，包括歌德的玛格丽特和奈瓦尔[6]的奥蕾丽亚；与此同时，这个形象给许多孤独者的夜晚带来了光明和慰藉。司汤达首次“科学地”描写了恋爱激情。我给“科学地”加上引号，因为他的描写本质上更像自白而不像理论，尽管有18世纪思想对它加以编纂整理。浪漫主义作家教会了我们如何去生活、去死、去梦想、尤其是如何去爱。诗歌抬高了爱情，剖析了爱情，重新创造了爱情，而且把它提出来作为普天下人摹仿的榜样。

一战的结束影响了各行各业。礼貌和道德的自由，尤其是性自由，是史无前例的。为了理解年轻人的欢乐和那些年里大胆的举止，我们必须记住，整个19世纪的清规和假正经把中产阶级道德强加给世人。战后妇女们走到大街上，剪了短发，把裙子剪短了，露出了身体，而且向主教、法官和老师伸出舌头以示轻蔑。性解放与艺术革命同时发生。在欧洲和美国突然涌现了现代爱情的伟大诗人——这种爱情融合了心灵与身体、融合了感官和思想的反叛、融合了自由和肉欲。这是被埋葬的激情语言的爆发。在那沉闷的斯大林时代降临俄罗斯之前，同样的事也发生在那个国家。但是这些诗人中没有谁给我们留下可与文艺复兴时期新柏拉图主义或浪漫主义者给我们的理论相比的一种爱情理论。艾略特和庞德[7]所感兴趣的是宗教和政治，而不是爱情。像在12世纪一样，法国是个例外。法国的美学先锋超现实主义很快

就变成了一种哲学的、道德的、还有政治的反叛，其焦点之一就是色欲。最好的超现实主义诗歌就是爱情诗；我心里想的尤其是保罗·艾吕雅。[8]有些超现实主义者也写了随笔；邦雅曼·佩莱[9]造出了“崇高之爱”一词以把这种情感跟司汤达的爱之激情区分开来。❶ 但丁和彼特拉克所开创的传统被超现实主义的中心人物安德烈·布雷顿[10]发扬光大了。

在布雷顿的作品和生活中，反思与战斗混合在一起。假如说他的哲学脾性使他置身于诺瓦利斯[11]后继者之列的话，那么他的勇气则引导他在爱情军队中作战，就像提布鲁斯和普罗佩提乌斯那样。但他不是当列兵而是当上尉。超现实主义从一开始就显示为一场革命运动。布雷顿想把私人与社会、感官反叛与心的反叛连接起来，后者体现在他的专一爱情思想中，他也想把共产主义的社会与政治革命连接起来。他终究没能做到这些，因此在《疯狂的爱》之书页中表露出他失意的痕迹。这本书可称为动人心魄的少数几本现代书之一。他毫不妥协地蔑视资产阶级道德。浪漫主义者们曾与他们时代的禁忌作战，是倡导自由恋爱的先驱。尽管在二、三十年代的欧洲还有许多禁忌，但是在某些群体和环境里自由恋爱的学说还是被接纳了。在那里披着自由外衣的性乱交成风。布雷顿的爱情保卫战在三条战线进行：他反对共产主义忽略私生活及其激情的决心；他反对教会和资产阶级的老一套禁令；他也反对那些“被解放”的人。从理智上来说，在前两条战线作战倒不难；第三个群体倒是难对付的，因为跟他们作战就意味着批评鼓吹自由者的自由。

布雷顿的一大优点就是，他不像他同时代的大部分人，他懂

❶ 《彗星之核》，《崇高之爱诗文集》序，巴黎，1956年。

得爱情的颠覆作用——不仅是色欲，而且是爱情。他也看到了——尽管不很清楚——爱情和色欲之间的区别，但是没能或不愿更深刻地探索这些区别，因此他失去了机会给他的爱情思想提供一个更坚实的基础。他在企图把他的思想结合进他的时代的革命运动中去时——他是否知道这点？——他其实是在追随过去的诗人，尤其是奠基人之一但丁，后者试图取消典雅之爱和基督教哲学的对立。在布雷顿那里，超现实主义的二元性再一次显示出来：这是一种颠覆，一种决裂，然而与此同时它发扬了西方的中心传统，即那个周期性地试图把诗歌与思想、批评与灵感、理论与行动结合起来的潮流。在二战前那个道德败坏、政治分崩离析的时期，布雷顿宣布专一的爱情在我们生活中占有首要地位，他真是堪为楷模。本世纪没有别的诗歌运动这么做过，因此超现实主义的高明之处就在于此——不是审美的高明，而是精神的高明。

布雷顿的立场既是颠覆性的，又是传统的。他反对资产阶级和准革命圈子中流行的道德；他怀着同样的决心发扬了普罗旺斯诗人们开创的、浪漫主义者传下来的传统。在第一次世界大战后那性解放甚嚣尘上的日子里，他支持专一爱情的思想，无疑等于去冒被众人嘲笑的危险；但是布雷顿有勇有谋，敢于反抗先锋派见解。他并非新的性自由的敌人，但他拒绝把性自由跟爱情混为一谈。他指出了作为自由选择的爱情路上的障碍：道德与社会偏见、阶级差异、异化。最后一点在他看来似乎是主要障碍：如果我们连我们的自我的主人都不是，那还怎么选择？布雷顿跟随马克思把异化归罪于资本主义制度；资本主义消失了，异化就会消失。他的另一个伟大导师黑格尔是第一个系统地提出异化概念的

人，后者所持观点倒不那么乐观。异化就是感觉到我们脱离了自我；其他力量（幻影?）取代了我们，篡夺了我们的真我，使我们过着并非本来的生活。我们不是自己本色，在自我之外，是个毫无身份、无名的他人，是个缺席的人：这就是异化。黑格尔认为异化来自割裂。

黑格尔的割裂意义是什么？科斯塔斯·帕帕约安努[12]解释道：“犹太教—基督教概念贬低了自然，把它转化为一个物体……与此同时，把人和城市（Polis）之间的有机联系割断了。最后，现代理性概括了割裂：把精神与物质、灵魂与肉体、信仰与知性、自由与必然对立起来，割裂最后把所有对立包括在一个对立之中：绝对主观性与绝对客观性。”❶ 但是，个人与世界的这种分离有一个最远点，过了这一点之后人“就试图回归自我，拯救也可望达到了。”黑格尔像他同时代的所有人一样，最初也相信法国革命，以为它会消除异化，让人类与自然以及他们自己和解。法国革命的失败迫使他后退，并且构思一种哲学，不断地否定把原初的完整性打成碎片，这种哲学会把碎片构筑成一个新的完整。黑格尔提出了一种哲学取代法国革命所代表的对割裂的不完全治疗。这门哲学回答了历史之迷，并且为割裂下了诊断。这不是人类的“历史的哲学”而是“哲学的历史”。既然公民社会证明“它不能担当普遍主体，那么它就应该服从国家……如果城市是行不通的，那么国家就应该凌驾于社会之上。”这是对割裂和异化的治疗吗？是的，但却损害了被国家吞噬的主体，在黑格尔看来，国家是客观精神能达到的最高形式。

❶ 科斯塔斯·帕帕约安努 Kostas Papaioannou 著 《黑格尔》巴黎，1962年。

也许黑格尔和他的门徒的错误就在于，他们为历史的不幸及其后果——割裂和异化——寻求一个历史的，也即现世的解决办法。他把历史进程称作大磨难，是基督所体验的，这个基督不断地变化面貌和姓名，但万变不离其宗：人。人类总是一样的，但人类从未处于自身之中，他们处于时间里，而时间就是不断的与自我的分离。时间的存在可以被驳斥，被认为是幻觉，这就是佛教徒所为。但他们不能逃避时间的后果：转世之轮和羯磨，前世之罪不断地迫使我们去经历它们。我们可以否认时间，但逃不了它的拥抱。时间就是不断的割裂，从不休止：它繁衍自我，一边撤离自己一边增多。割裂不被时间治愈，而是被代表非时间的某物或某人治愈。

每一分钟都是分离的刀片：怎么能把我们的生命信托给可能割断我们喉咙的刀片呢？治疗方法就是找到一种止痛药膏，它可以一劳永逸地治好时光的分分秒秒施加给我们的创伤。自从人在地球上出现以来，他就一直是不完整的，原因或者是人被逐出了乐园，或者是因为他只是生命进化中一个过渡阶段。人几乎是从出生的那一刻开始就逃离自己。他们往哪里去？不断地寻找自我。一个人从来不是他现在的我，而是他寻找的自我。他一旦追上自己或相信他已经追上了，就分离自己，把自己留在后面，又去追寻了。他是时间之子。时间是他的本质和他的弱点。疗法在时间之外。假如时间之外空无一物，空无一人呢？那么他就注定要忍受可怕的真相了。治愈时间创伤的止痛药膏就叫做宗教；知道我们必须一辈子带着创伤的认识就是哲学。

那么就没有出路了吗？有的，有一条：在某些时刻，时间开了一条裂缝，让我们看一眼那一边。这些时刻就是主客体融合、我和你融合、此刻与永恒、此处与彼处的融合的体验。这些体验

不能归纳为概念，我们只能通过悖论和诗歌意象来表达它们。这些体验之一就是爱情，在爱情里感觉与情感交融，两个人与精神交融。这是完全异样的体验：我们在自身之外，朝被爱者猛飞过去。这是回归原本的体验，即不属于空间的那个地方，那片我们的故土。对于被爱者那既是陌生领土，又是我们出生的老屋，既是未知的，又是被认识的。在此引用对立与否定的大师黑格尔这样的哲学家的话，而不是引用一位诗人或神秘主义者的话是有用的。

黑格尔在一篇少时之作中说："爱情排除了所有对立，因此它逃离了理性的领域……它使客观性成为虚无空洞的，因此超越了理性……在爱情中，生命在自身中发现了自己，此时没有了不完整性。"爱情废除了割裂。是永远吗？黑格尔没有说，但在他青年时代也许他是这么相信的。甚至可以说，他的整个哲学，尤其是他分派给辩证法———种虚幻的逻辑——的使命，只不过是把这个少年时的爱情观转化为理性的概念语言的浩大工程。

在同一文本中，黑格尔非常深刻地看到作为爱情基础的巨大悲剧性悖论："只有死亡才能把情人们分开，或当他们想到死亡的时候。"事实上，死亡是爱情的吸引力。恋爱冲动把我们从地上拔起来，从我们所在的地方拔起来；死亡意识使我们下落——我们终有一死，我们是尘土所造，我们必须回归尘土。我斗胆再多说一点。爱情是充溢的生命，与自我等同的生命：是分离的反面。在肉欲拥抱的感觉里，一对恋人的结合变成感觉，感觉转而变成意识；爱情就是发现生命的结合。但是在那一刻，那紧密的结合一分为二，时间又出现了：这是个吞没我们的大洞窟。性欲的双重面孔在爱情里重现。对生命的强烈欲望和欲望的泯灭，这两者其实是一体。飞升也是下落，紧张也是松弛。因此完全的融



合也包括接受死亡。没有死亡的话，我们的生命，在这个地球上的生命——就不是生命了。爱情并未征服死亡，而是使死亡成为生命的一个构成部分。被爱者的死亡确证了我们的末日：我们就是时间，没有什么是永恒的，生存就是不断的分离。但是时间和分离也在死亡中结束：我们回归开端那毫无特产的状态，回归我们在肉体交合中看到一眼的那个状态。爱情就是回归死亡，回归重聚的地方。死亡是芸芸众生之母。辛西娅对她的情人说："我要把你的骨灰跟我的骨灰合在一起。"我承认辛西娅的话不能使基督教徒或任何别的不信死后来生的人满意。但是，假如有人提出要拯救弗兰切斯卡而不拯救保罗，她会怎么回答呢？我认为她会回答说：为我自己选择天堂而为我所爱的人选择地狱，这就是选择地狱，就是罚我下两次地狱。

布雷顿也曾面对过爱情的另一大奥秘：选择。排外的爱情就是选择的结果，但是，选择难道不也是一系列情况与巧合的结果吗？这些巧合是纯属偶然呢还是有某种意义，遵循某个隐蔽的逻辑呢？这些问题使布雷顿夜不能寐，使他写出了脍炙人口的篇章。那些成为情人的人的初会是在选择之前，而且即使在初会中，机遇也似乎是决定性因素。布雷顿争论说，初会发生在一系列没有计划，独立于我们的意志的事件之后。我毫无目的地在一条街上走着，碰到一个过路人；她的脸让我喜欢；我想跟踪她，但是她转过一个拐角就消失了。一个月之后，在一位朋友的家里，或离开剧院时，或走进一家咖啡馆时，我又见到这位女性了。她嫣然一笑，我跟她攀谈起来，她也有问有答，从而开始了一次铭刻两人终生的关系。这种初会的形式千变万化，但在所有的初会中都有一个诱因，我们有时称之为机遇，有时称之为命运

或前世姻缘。不管是机遇还是命运，这一系列客观事件横穿我们的主观性的道路，插在中间，变成了我们每个人身上最隐秘最有力的东西：欲望。布雷顿记起了恩格斯的苦思冥想之作，把两个系列——即外部和内部事件——的交叉称作“客观机遇”。❶

布雷顿把客观机遇界定为“外部必然性的一种形式，它开辟了一条通往人类无意识的道路。”外因与内因——无意识——交叉：两者都在我们的意志之外，两者都决定着我们，它们的联合创造出秩序，即各种关系的组合，而且我们不知道最终结果是什么，它们存在的原因是什么。那一系列境遇是偶然的呢，还是有意义的、有方向的？在两种情形里，我们都被外部力量摆弄，这些力量是一个命运工具，这个命运具有“必然的偶然性”的似非而是和矛盾的形式。在布雷顿的神话里，客观机遇起着特利斯坦和绮瑟传奇里神奇春药的作用，起着文艺复兴时期诗歌比喻里磁石的作用。客观机遇创造了一个真实的磁化空间：情人们像梦游者一样有第二种视觉，四处漫游，相遇后结成连理。布雷顿以诗人的洞察力重现了所有情人在恋爱关系开初都意识到的状态，即他们站在各种巧合、征象和对应纵横交错的中心。然而他警告我们，他不是在写小说故事或虚构：他是给我们报告实录，向我们讲述真实体验。幻想和怪异不是作者向壁虚构的，而是现实本身。如布雷顿所述，客观机遇被提出来作为关于恋爱吸引的奥秘

---

❶　关于布雷顿作品中的“客观偶然性”概念，请参看玛格丽特·博内 Marguerite Bonnet 对安德烈·布雷顿《全集》（巴黎，七星诗社图书馆出版，加里马尔，1992年，第2卷。也参看同卷中博内女士和 E. A. 胡贝尔对布雷顿的《连通器》）中“疯狂之爱”的精辟短评 “客观偶然性”一词并未在恩格斯著作中出现。

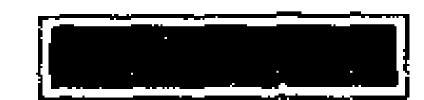
的另一个解释。像催情药水或星宿影响，或像精神分析的童年倾向一样，客观机遇丝毫不触及另一个奥秘：命运与自由同时发生。但是不管恋爱关系是偶然性或前世姻缘的后果，要终成眷属就需要我们意志的参与合谋。爱情，不管什么爱情，都要求牺牲；而我们毫不眨眼地选择这个牺牲。正如古希腊悲剧家，基督教神学家，还有莎士比亚那么清晰地看出的那样，这就是自由的奥秘。而对于但丁和卡瓦尔坎蒂[13]来说，爱情是一个偶然事件，我们的自由把它转变成一种选择。卡瓦尔坎蒂说："爱情不是美德，但由于爱情出自完美（被爱者的完美），它就是使美德成为可能的东西。"我应该补充说，不管我们赋予美德这个词什么意义，它首先是一个自由行为。简言之：爱情是具体化的自由，即体现在一个身体和灵魂里的自由。

在布雷顿之后，二战结束了。贯穿他书页中的紧张情绪也许是由于他意识到，他写作时夜幕正在降临：在 1937 年，笼罩着西班牙上空的战争风云也在他国家的上空聚拢。尽管他有革命热情，他是否想到他的证词也是一种遗嘱，一种遗产？我不得而知。无论如何，他意识到了我们企图用来解释爱的奥秘的那些思想是多么根基不稳，难以把握的。这个奥秘是一个更大奥秘——人——的一部分。人悬挂在偶然性和必然性中间，他把他的困境转变成了自由。

古人把维纳斯，即启明星，描画为一个手举火炬的年轻人形象。耶稣在福音书里一段话中说撒旦是"天堂里落下的一颗火花"，圣哲罗姆[14]在翻译这段话时用了指启明星的那个词"卢西弗"（Lucifer）。Lucifer [lux，lucis：light（光明）+ ferre（携带）] 意义的巧妙转换：把叛乱天使、天堂大军里最漂亮的一员

称作启明星，那个宣告黎明第一线曙光来临的使者，这真是具有大胆诗意想象的行动。光明与阴影不可分离，飞升与堕落不可分离。在邪恶的一片漆黑的中心，一丝摇曳不定的反光出现了：黎明的熹微之光。卢西弗——开端还是堕落，光明还是阴影？也许两者都是。诗人们欣赏这种两可意义，我们知道他们是怎样利用了这种歧义的。卢西弗迷住了弥尔顿和浪漫派诗人，他们把他变成了反叛天使和高举自由火炬的人。早晨是短暂的，而那些被卢西弗的光照亮的事物则更是如朝露一般。那光出现在18世纪的黎明，它那微红的光彩在19世纪中叶消逝了，尽管它用那微弱的珍珠般光线继续照亮象征主义那漫长的黄昏，但这种光线只是思想之光而不是心灵之光了。黑格尔在垂老之年承认哲学总是姗姗来迟，而且黎明之光总是被黄昏跟随："密涅瓦的猫头鹰在黄昏时奋翮高飞。"[15]

现代性有两个黎明：第一个黎明是黑格尔和他那一代人所经历过的；始于法国大革命，50年以后终结。第二个黎明以20世纪之前的科学艺术大觉醒开始，以二战爆发为结束。它的象征又是卢西弗那充满歧义的形象。邪恶天使——他的阴影席卷了两次大战、希特勒和斯大林的集中营、还有对长崎和广岛的轰炸。他的火花——他是光明的反叛天使——点燃了我们时代科学、伦理、艺术的所有伟大创新。从毕加索到乔伊斯，从杜尚到卡夫卡，20世纪上半叶的文学艺术都是撒旦的。但二战后那个时期则不是如此了，从一切征象看起来，我们正在经历这个时期的最后阶段。我们的世纪以艺术领域里的伟大革命运动开始，例如立体主义和抽象派，随后又有其它情感激烈的反叛。超现实主义以其猛烈著称。从小说到诗歌的每一种文学类别都是形式和意义的连续变化的舞台。这些变化和实验影响了戏剧和电影作品，而它



们反过来又影响了诗歌和小说。例如，共时性是那些年代里诗歌和小说中的一个手法，就是电影蒙太奇的产物。二战后没有类似的事情发生，反叛天使卢西弗抛弃了这个世纪。

我既不悲观也不恋旧。尽管商业化、唯利是图、广告宣传对艺术生产的破坏严重，但我们所经历的时期并非毫无创见。例如，绘画和小说变成了受时尚左右的产品——绘画受到对独特物体崇拜的影响，小说受到批量生产的影响。尽管如此，从1950年后开始，在诗歌、音乐、小说、造型艺术中还是出现了值得注意的作品和人物。但是没有伟大的美学或诗歌运动出现。最后出现的一次伟大运动是超现实主义。我们见过一些运动复活，有些很了不起，有些只不过别出心裁而已。或不如用英语中确切的词“复兴”（revival）来说，我们经历过一些复兴。但是复兴不等于复活：复兴是突然爆发的火焰，它很快就熄灭了。18世纪曾有过新古典主义；我们有过“新表现主义”、“超先锋派”、甚至还有“新浪漫主义”。假如波普艺术[16]和“垮掉一代的诗歌”[17]不是分别为达达主义和超现实主义的衍生流派又是什么呢？纽约抽象表现主义流派也是衍生的：它给了我们几个优秀的艺术家，但是它也只是复兴而已，是昙花一现的火焰。我们也同样可以这样说二战后的一个哲学—文学运动，这个运动首先在巴黎出现，随后传遍世界：存在主义。就其方法而言，存在主义是胡塞尔的传人，就其主题而言，它是海德格尔的传人。还有一个例子：从1960年以来，论述萨德、傅立叶[18]和卢塞尔Roussel[19]的文章开始被发表。有些研究很聪明、有见地、有时很深刻。但是它们都没有创见性：那些作家40年以前就被阿波里奈[20]和超现实主义者发现了。不过是另一次复兴而已。没有必要说下去了。我重复说：20世纪下半叶的作品与20世纪上半叶的作品不同，甚至相

[redacted]

反。它们没有被卢西弗那歧义的、猛烈的光照亮：它们只是夕阳之作。忧郁的萨杜恩是我们的守护神吗？也许是的，尽管萨杜恩喜欢细微差异。神话把萨杜恩描绘成精神黄金时代的君主，他的力量被黑胆汁消耗殆尽，这就是忧郁，是一种偏爱明暗对照画法的情绪。相比之下，我们的时代是简单化、肤浅、残酷无情。我们的世纪陷入了对意识形态体系的偶像崇拜，结果以拜物告终。在这样一个世界里，爱情还有什么位置呢？

译注

【1】特诺奇提特兰文化 Tenochitlan：中世纪墨西哥阿兹特刻人的活动中心，今为墨西哥城。

【2】即各文明之间不是闭关自守，而是互通有无。

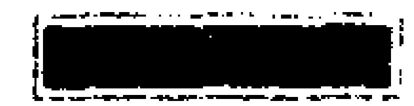
【3】拉克洛 Laclos Pierre：法国作家，拿破仑麾下的将军，其代表作是心理小说《危险的交往》。

【4】柏格森 Bergson：（1859－1941），法国哲学家，生命哲学和现代非理性主义的主要代表，宣称“生命冲动”就是“绵延”，它是唯一的实在，只能靠与理性相反的直觉来认识实在或“绵延”，获 1927 年诺贝尔文学奖。

【5】安东尼奥·马查多 Antonio Machado：（1875－1939），西班牙诗人。其诗作具有哲理性和平易简洁的风格。他的创作体现了“1898 年一代”在诗歌方面的成就，为 20～30 年代诗歌的繁荣作了准备。

【6】奈瓦尔 Nerval：（1808－1855），法国诗人，详见第三章注【31】。

【7】艾略特和庞德 Eliot and Pound：两人均为 20 世纪初英



美诗人和文艺理论家，是现代派诗歌的奠基人。

【8】保罗·艾吕雅 Paul Eluard：（1895～1952），法国诗人，曾提倡达达主义和超现实主义，二战时参加了抵抗运动，1942年加入法国共产党，作品有《诗与真理》，《和德国人会面》等。

【9】邦雅明·佩莱 Bejamin Peret：（1899～1959），法国超现实主义诗人，早期参加达达运动，后来属超现实主义派，是其中一个中坚诗人。

【10】见第一章注【20】。

【11】见第三章注【32】。

【12】科斯塔斯·帕帕约安努 Kostas Papaionnou：法国20世纪五、六十年代著名的马克思主义研究者。

【13】卡瓦尔坎蒂 Cavalcanti：（1255/1259～1300），意大利诗人，"温柔的新诗体"派的领袖。在雅歌和十四行诗中歌颂高尚的爱情，是但丁的亲密朋友。

【14】圣哲罗姆 St Jerome：（347～420），早期西方教会教父，《圣经》学家，通俗拉丁文本《圣经》译者。

【15】密涅瓦 Minerva：罗马神话中司智慧、艺术、发明和武艺的女神，相当于希腊神话中的雅典娜 Athena。

【16】波普艺术 Pop Art：即通俗艺术。一种以滑稽漫画、食品罐头、路牌招贴等日常物件为题材、有时还将实物直接置于作品中的现代艺术潮流。

【17】垮掉一代的诗歌 beat poetry：第二次世界大战后美国出现的一批年轻人，对社会现实不满，蔑视传统观念，在服饰和行为方面屏弃常规，追求个性自我表现，长期浪迹于社会底层，形成独特的社会圈子和处世哲学。其代表性诗人是爱伦·金斯堡。

【18】傅立叶 Fourier, Francois Marie Charles：（1772～

1837)，法国空想社会主义者，批判资本主义制度的罪恶，设想建立以工农业生产结合的“法郎吉”为基层组织的理想社会。

【19】鲁塞尔 Roussel：(1877～1933)，法国作家，因生平所发表的作品没能获得预期的成功而深受刺激，致使精神失常，最终服毒自杀。后被公认为法国超现实主义者的先驱。

【20】阿波里奈·吉约姆 Apollinaire，Guillaume： (1880～1918)，法国现代主义诗人，主张革新诗歌，曾参与20世纪初法国先锋派运动，代表作为《醇酒集》。

第七章

城市广场和卧室

冷战持续了40年之久。除了在轴心国失败后形成的两大集团之间的斗争之外，另有一场论战折磨着知识阶层和舆论的广大部分。有时这场论战令人不由得想起宗教改革和反宗教改革之间的神学争议，或法国革命激发的激烈论争。这是一场必要的但也是枯燥乏味的论战：它揭示了根本的虚假性，既使许多人丧失名誉，又使另外一些人变成铁石心肠，但是它并没有产生出什么新思想。在那种争吵和指控、攻击和反攻击的怨愤氛围里，竟还是写出了诗歌和小说、作出了协奏曲、画出了油画，这不能不说是个奇迹。

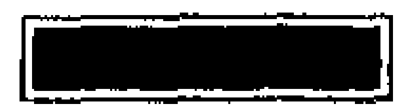
[redacted]

在西方，一战后出现的现象再次重演，一种新的、更自由的性爱道德获胜并得到普及。但是这个最近的时期有两个特点是以前没有出现过的：一，妇女和同性恋者积极的和公开的参与；二，这些群体要求平等和承认区别的呼声中的政治调门。这两种要求过去是，现在也是合法的；但柏拉图的《会饮篇》中的客人假如面对着这些要求一定会惊奇得目瞪口呆：性是政治辩论的一个问题？在过去，色欲和宗教往往结合在一起：佛教密宗、道教、诺斯替教派。但是在我们时代，政治吸收了色欲并转化了它：它不再是一种激情，而是一种权利。有得有失：赢得了合法性，但是另一个方面——激情和精神性——消失了。在所有这些年头里，正如我说过的那样，许多关于性学、社会学、还有性政治学的文章、论文、书籍都出版了，所有这些都与我的反思主题格格不入。在世纪之交的起义中伟大的缺席者就是爱情。这个局势与文艺复兴时期的新柏拉图主义、18世纪的"浪荡子"哲学和浪漫主义革命所带来的变化形成鲜明对比。在随后的篇章里，我将试图指出这个迷失因素的原因，这个损失把我们变成了残疾人——不是身体的残疾人而是精神的残疾人。

奥尔特加·伊·加塞特[1]曾经指出社会中生命的节律：崇拜青春时期之后是尊重老年时期；对母性和家庭的赞扬之后是自由恋爱；战争和狩猎之后是沉思的生活。我相信我们在20世纪所经历的集体情感的变化是按照钟摆节奏进行的，是在爱欲（厄洛斯）和死亡欲（萨那托斯）之间的来回摇摆。当这些情感变化与思想和艺术领域里的变化同时发生时，爱情的新概念就出现了。这是个历史性会合的问题，典雅之爱只是一个例子。1968年的大规模爆发性造反本来可以成为带来这种会合的机会。不幸的是，学生起义并没有自己的思想、也没有产生有创见的著作。学

生起义的大优点就是敢于以堪为楷模的勇气公布和企图实践本世纪上半叶诗人和作家的自由化思想。萨特和其他知识分子参加了会议和游行示威。然而他们不是积极的参与者，只是一个合唱队：他们只是喝彩，但不指出方向。1968年的事件不是一场革命；它们是革命的公演和狂欢节。仪式是真的，但呼唤的神灵却只是个鬼魂。一场庆祝革命的狂欢节：对基督二次降临的怀念，是对缺席者的传唤。有一刻卢西弗那歧义的微红色的光曾闪烁了一下，但它很快就销声匿迹了，转而被毫不妥协、教条主义的年轻人在秘密会议上的辩论的烟雾所遮盖了。后来有些年轻人结成了恐怖主义帮派。

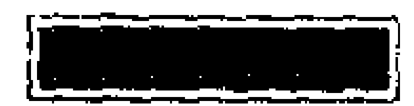
未来是不可探索的：这就是我们从那些意识形态中得来的教训，它们曾声称把握着历史的答案。有时地平线上确实布满迹象——但是谁又能破译迹象呢？每一种解释的体系都失败了。我们必须从头开始，并且问自己一个康德和其他现代思想的奠基人都曾沉思过的问题。与此同时，我谴责历史的肤浅性似乎不算鲁莽之举吧。历史曾是、现在也还是新奇事物的大仓库，它们中有些是非凡的，有些是恐怖的；历史也一直是个巨大的储存室，里面堆满了重复、不谐和音、伪装和假面具。在本世纪知识界的狂欢之后，我们应该怀疑历史，学会清醒地思考了。这个行动要求我们脱得赤裸裸的：扔掉伪装，撕下面具。伪装和面具遮掩着什么呢？现在的真面孔吗？不，现在没有面孔。我们的任务恰恰就是给它一张面孔。现在是一种既可塑又难调理的材料：它似乎总是服从那雕塑着它的手，但结果却总是事与愿违。我们必须听天由命了，因为现在别无它法：仅仅因为我们活着，所以我们就必须面对现在，而且从那一堆乱七八糟的线条和体积中塑造出一张脸来。把现在变成现存。因此爱情在今日世界中的地位的问题是不



可避免的，至关重要的。耍花招让它消失不仅仅是逃避问题，而且是肢解问题。

我们中有些人多年参与一场似乎失败的战斗：保卫现在——无形的、不完美的、被多种恐怖玷污的现在，但也是自由的苗圃的现在——不受戴着未来假面具的专制制度的侵害。这个面具最后掉下来了，而那张可怕的脸一接触空气就腐烂了，正像爱伦·坡[2]的故事里那个瓦尔德马先生的脸一样变成了灰色的液体。今天，我们从本世纪专制主义那里挽救下来的自由种子却在民主资本主义的塑料袋里干枯了。我们必须夺回种子，把它们撒向四面八方。爱情和自由之间有密切的因果关系。

1968 年留给我们的遗产就是性自由。在这个意义上，学生运动不是一场革命的序曲，而是把一场斗争最后神圣化。这场斗争始于 19 世纪初，浪荡子哲学家和他们的对手浪漫派诗人为奠定它的基础作出了同等努力。但是我们把那个自由怎么了？1968 年后过了 25 年，我们意识到我们容许这个自由被金钱和广告的势力劫夺了；我们看到黄昏在我们的社会里逐渐遮盖了爱情的形象。这是双重失败。金钱又一次腐化了自由。人家会告诉我，色情书画是所有社会的特征，甚至是原始社会的特征；这是社会准则里限制和禁忌的自然对立物。至于卖淫呢，最早的城市出现时就有卖淫了；最初卖淫是与圣殿相联系的，正如在伽尔吉美什史诗中能见到的那样。因此色情书画、卖淫和金钱之间的关系并不新奇。形象（色情书画）和肉体（卖淫）在任何时候和任何地方都一直是一种商业产品。那么我们现时的情况又新奇在什么地方呢？我的答案就是，首先，新奇的地方在于这个现象的比例之大，还有，正如随后你将会看到的那样，它经历了质变。第二，



尽管人们假设性自由会使肉体和色情形象的贸易停业；但实情却是恰恰相反的事发生了。民主资本主义社会把不讲人情的市场规律和大批量生产的技术应用于色欲生活，从而腐化了后者，尽管色情作为一门生意倒是极为成功的。

人们总是又入迷又担忧地看待人体画或雕像。原始人认为人体画像和雕塑是真人的神奇魂灵。甚至在今天世界上某些偏远角落里，有些村民还拒绝照相，以为那个拥有他们身体的形象的人也占有了他们的灵魂。在某种意义上他们确实没错：因为在我们称为灵魂和肉体的东西之间有不可分割的联系。在人们纷纷议论人权的时候，还允许男女身体形象公开展出，甚至连最隐蔽的部分也不例外，岂非咄咄怪事。最丑恶可耻的还不是说这是大家都接受的普遍习俗，而是没有人对此感到义愤填膺：我们的道德本能已经麻木不仁了。在许多文化里美被看作是神性的表象；而今天美却是广告里用的一个符号而已。在所有宗教里和文明里，人的形象被认为是神圣的，因此经常禁止表现人体。色情图画的一大诱惑正在于违反这样的禁令。就是在这里发生了色情图画的质变。

现代性使人体不再神圣，而广告则用人体来做营销工具。每天电视都向我们展示一个美丽的半裸人体来推销一种啤酒品牌，一件家具，一种新型汽车，或女袜。资本主义把厄洛斯变成了财神的雇员。人类形象的堕落又加上了色情服务。卖淫已经是一个巨大的国际网络，这个网络经营所有人种和年龄段，而且就我们所知，甚至包括儿童。萨德曾梦想要一个法律软弱、性欲强烈的社会，在那里唯一的权利就是作乐的权利，不管这种作乐是多么残酷和致命的。没人想象到商务交易会替代浪荡子哲学，快感会转变为一台工业机器。色欲变成了一个广告部门和商业的一个分

支。在过去，色情书画和卖淫好比是手工艺品，而今天它们则是消费经济的一个必不可少的部分。我倒不是对它们的存在而是对它们的泛滥和本质感到惊恐。它们现在已经是一种习俗而不再是违反禁令了。

要理解我们的处境，最好的办法莫过于比较两个似乎完全不同但收效相似的政策了。其一就是愚蠢的禁毒，它不仅远远不能消除吸毒，反而使吸毒大大泛滥，从而使贩毒成为 20 世纪最大的生意之一；这门生意是如此之大，如此有势力，致使每一支警察部队都束手无策，而且还威胁到几个国家的政治稳定。另一个政策就是性自由，性开放；它使厄洛斯堕落，腐化了人类想象，使感觉枯涩，使性自由变成了性服务的面具。我不是呼唤禁令和惩罚那种讨厌的道德；我只是指出，金钱的力量和赢利动机把恋爱自由变成了奴役。在这个领域里，正如在许多其他领域里一样，现代社会面临着过去社会所不知道的矛盾和危险。

色欲的堕落与过去存在和现在存在的其它堕落相应。我斗胆说，与现代性的后退相应。略举几个例子就够了：自由市场废除了少数人的特权和销售与进口的歧视性征税，而今天却往往倾向于产生它的否定物——大垄断公司；政党本是民主的代理人，反而变成了官僚高压手段和有权势的阴谋集团；媒体歪曲信息，制造轰动，蔑视思想，隐秘地检查新闻，用琐碎新闻淹没我们，而让真正的信息消逝。那么性自由今天代表一种性服务又怎么会让我们吃惊呢？我重复说：我不是提议压制自由；我是呼吁——而且我也不是唯一一个呼吁的人——结束牟利者对我们的自由的篡夺。庞德用三行诗精彩地概括了我们的处境：

他们从艾琉西斯带来了妓女。

在乌苏拉的命令下，
行尸走肉参加宴席。❶

死亡与快乐不可分离、萨那托斯是厄洛斯的影子。性欲是对死亡的反响：两个细胞结合起来构成另一个细胞以便延长自己的生命。色欲偏离了繁殖目的、创造了另一个领域，由一个双重性质的神来统治这个领域：即是死亡的快感。《十日谈》中的故事大肆颂扬肉欲快感，故事前面却描写1348年摧毁佛罗伦萨的瘟疫，这并非偶然；加西亚·马尔克斯[4]为一部爱情小说选择了霍乱流行时的卡塔赫那城做背景，也是有意安排的。几年前，艾滋病像以前的梅毒一样猝不及防地悄然出现在我们中间。❷ 但是我们不像5个世纪以前那样准备好面对致命的时疫。首先，这是由于我们对现代医学的信赖，这种信赖几乎是迷信般的轻信；其次是由于我们的心理和道德防御机制削弱了。技术制服了自然，把我们与自然分离，我们对自然的进攻也越来越无法防守。自然是带来生命和死亡的女神；今天我们控制、疏导、利用的是力和能。我们不再害怕自然，以为它是我们的仆人。突然，它不事先警告就向我们显出了它的另一张面孔，即死亡的面孔。我们必须再次学会观看自然。这就要求我们的态度有个根本的改变。

我不知道科学是否会很快发现艾滋病疫苗。我希望如此。但

❶ 艾兹拉·庞德：《庞德诗选》，纽约：新方向出版社，《第45诗章》，第137页。

❷ 今天大部分专家都拒绝接受梅毒起源于美洲的理论。但事实就是，欧洲人在哥伦布的远航之后才知道有这种病——也许以前跟麻风混为一谈。在欧洲人到达之前美洲就存在梅毒，这也是被证实的事实。

[redacted]

是我强调的是我们对这个疾病的心理和道德软弱性。很明显，预防措施——用避孕套和其它诸如此类的做法是必不可少的；但这些措施还不够，这一点也很明显。传染跟行为有关，于是每个人的责任在传播疾病方面都起作用。忽略这一点就是虚伪，会带来灾难。一位专家写道："人类历史表明，没有哪一种疾病光凭治疗就能消灭掉。我们遏制艾滋病的唯一方法就在于预防。既然在最近的将来我们要掌握一种能给全部人口用的疫苗是最不可能的，那么我们目前能有的唯一疫苗就是教育。"❶ 但是今天我们的社会缺乏道德勇气来宣传节制性欲，更不用提贞洁了。现代国家不管出于什么理由，都尽量避免通过关于性行为的法律。与此同时，与传统宗教信仰密切联系的家庭道德也崩溃了。那些用性来淹没我们的家庭的媒介还能够提倡节制吗？至于我们的知识分子和思想家，他们中哪儿还能找到伊壁鸠鲁和塞内加呢？[4]剩下的只有教会了。在一个像我们这样的世俗社会里，教会是不够的。说实在话，除了许多人都不接受的宗教道德之外，爱情是预防艾滋病的唯一措施了——这也就是说，预防性乱交的唯一措施。爱情不是实际的补救疗法，不是一种疫苗；它是一种范例，一种基于自由和自愿屈从之上的生活方式。总有一天人类会发现艾滋病疫苗，但是如果一种新的性伦理不出现的话，我们还会继续缺乏对自然及其巨大的摧毁力量的防御机制。我们自以为是地球和自然的主人；现在我们却束手无策了。为了恢复我们的精神

❶ 美国艾滋病研究基金会墨尔温·西尔瓦门。萨穆埃尔·庞斯·德·莱昂 Samuel Ponce de Leon 和安东尼奥·拉斯卡诺·阿劳霍 Antonio Lazcano Araujo 两位医生引用。见《艾滋病往何处去？》（Quo vadis Sida?）一文，载于《La Jornada Semanal》（墨西哥城），1993 年 4 月 11 日。

力量，我们首先必须恢复我们的谦卑心。

我们社会的病害不仅仅是经济上的，而且一如既往，也是政治上的，即这个词的正面意义——道德上的。这些病害跟自由、正义、友爱、最后，还跟我们通常称为价值观的东西有联系。在这些理想的中心就是人的概念。人是我们政治制度的基础，是我们关于正义、团结、社会共存等应是什么的思想的基础。人的概念与自由的概念混淆了。

给自由下定义是不容易的。这个题目自从哲学诞生以来就是一个有争议的问题：在一个被不可变更的规律支配着的宇宙里，自由的位置是什么？而对于那些承认有偶然性和意外事故的哲学家来说，自由这个词有什么意义？在偶然性和必然性之间，有自由一席之地吗？这些问题超过了本书的范围，因此我只想表达我自己的看法。自由不是一个孤立的概念，也不能孤立地给它下定义：自由永远跟另一个概念相连，没有它自由就不能存在——必然性。但是反过来说，没有自由，必然性也是不可能的：两者都在互相对立中存在。古希腊悲剧家们比古希腊哲学家们更清楚地看到了这一点。从那时以来，神学家们一直在不停地争论宿命和自由意志。现代科学家们又回到这个话题上来了，一位著名的现代宇宙学家史蒂芬·霍金[5]告诉我们说，黑洞代表一种物理的怪异性，即一个例外，在时空里宇宙定律不再适用的一个地方。一个不可思议的、自相矛盾的思想。它很像康德认为不可解决的二律背反（antinomy）。不管怎么说，黑洞是存在的。那么同样自由也存在。我们知道自己是在提出一个悖论，因此可以说自由是必然性的一个方面。

没有自由的话，我们称为人的那个事物就不存在。存在着没

有灵魂的人吗？对于大部分科学家和我们同时代的许多人来说，灵魂作为独立于身体的一个实体消失了。要不然他们就认为灵魂是个不必要的概念。但他们在宣布灵魂不存在的同时，灵魂却重新出现了——不是在身体之外，恰恰在身体之内。曾被认为是灵魂的东西的某些特征——例如思想及其官能——变成了身体的特征。今天我们只要随便浏览一篇关于现代心理学和新的认知学科的论文就可以注意到，今天，大脑和其它器官几乎拥有灵魂的所有官能。因此身体还是身体，但同时又变成了灵魂。我还会重谈这一点的。但从严格科学观点来看，还有一些问题没有回答。中心问题就是如何解释从神经原到思想的飞跃。黑格尔逻辑找到一个解释，它很可能是虚幻的：从量到质的辨证飞跃。科学很有道理地不支持这种万能钥匙，但科学也没有对思想那假设的生理化学起因提出一个有说服力的解释。

这个解决办法的后果很令人沮丧。灵魂的消逝产生了一个怀疑——我认为把这个怀疑称作本体性的并不为过——即对一个人的实质为何物的怀疑。他或她仅仅是一个可腐朽的肉体吗？是一个分子互相作用的整体吗？人仅仅是如人工智能领域里专家们所相信的那样只是一台机器吗？那么我们一旦获得了必要的知识，就可以复制人，甚至改良人。一个人不再跟神相象，现在又不再是自然进化的产物了，他归属了工业生产的范畴："它"成了某种制造品。这个概念摧毁了人的概念，因此是对那些一直是我们的文明、我们的社会和政治制度的基础的价值观和信仰的直接威胁。因此金钱势力对色欲和爱情的没收仅仅是爱情末路的一个方面；另一个方面就是爱情的组分——人——的消逝。这两个弊病相辅相成，让人看到我们社会的一个可能前景：技术野蛮状态。

自古希腊罗马以降，尽管有各种宗教、哲学和科学的变化，但我们却一直是生活在相对稳定的精神宇宙里，因为这个宇宙的基础是建立在两根似乎不可动摇的支柱之上的：物质和精神。这两根支柱既对立又互补。但是自文艺复兴以降，它们开始摇摇欲坠了。在18世纪里，一根支柱——精神——开始倾倒。它逐渐地抛弃了天堂，然后抛弃人间；它不再是第一原因，不再是促使万物存在的原理；它脱离了身体和意识。灵魂——古希腊人把它叫做 pneuma（空气，呼吸）——只是一口气而已，而它一旦成了仅仅一口气时，它就只不过是一小阵风。普赛克回到了她遥远的故国——神话——那里去了。我们通过不同的假设和理论使灵魂越来越依附于身体，把灵魂变成了身体的功能之一。与此同时，另外一根支柱，即古人称为物质的东西，柏罗丁[6]认为物质是宇宙的极限——也在摇落中。物质不再是我们可视、可听、或可触的东西了；它是能，而能就是时空的互相转换。灵魂现在是物质的了，而物质则是无实质的了。一种与传统的双重决裂，它让我们陷入一种空虚之境：我们所见之物皆非真实，真实之物不可见。终极实在不是一个在场（presence）而是一个公式（equation）。古人在凝视夜空时看到了活的几何：看到了秩序。但对我们来说，宇宙不再是一面镜子或原型了。所有这些变化都使爱情概念大为改观，致使爱情变得像灵魂和物质一样不可知。

对古人来说，宇宙是完善的可见形象；柏拉图在恒星和行星的圆周运行中看到了存在与善本身。运动与同一性的调和：天体的运行不是变化和偶然性的问题，而是存在与其自身的对话。因此这凡间世界，即我们的地球——意外事故、不完善性、死亡的领域——应该摹仿上天秩序；人类社会应该以群星社会为样板。这个概念维持了古代和文艺复兴思想；我们在亚里士多德和斯多

[redacted]

葛学派那里，在乔尔达诺·布鲁诺[7]和康帕内拉[8]那里能找到这个思想。最后一个在天空看到义人之城的榜样的人是傅立叶，他把牛顿的力转化为社会名词：在他的理想社区里，协和——激情吸引，不是自私自利——会统治人类关系。但是傅立叶是个例外；19世纪和20世纪的伟大政治思想家们没有谁受到天文学和物理学的启发。爱因斯坦把这个局势做了如此概括："政治是一时的，公式是永恒的。"换言之，永恒与时间，星际太空与人类空间，天空与历史之间的桥梁坍塌了。但是对爱因斯坦来说，宇宙仍然有一个形式；宇宙是有序的。今天这个信念也摇摇欲坠了。现代物理假定有一个不确定的宇宙，而且这个宇宙正在扩张和弥散。现代社会也在弥散。我们人类是一个浪游世界里的浪游者。

古人的世界形象之死亡有灵魂的末路为其对应。在人类关系的领域里，灵魂的消逝则以人的逐渐的、但不可逆转的贬值为其形式。我们的传统告诉我们，每个男人和女人都是一个独特的、不可重复的存在物；现代看不到存在物，只见到器官、功能、过程。后果是可怕的。人是个食肉动物，又是个讲道德的造物：他像所有食肉动物一样靠杀人过活，但是为了杀人，他需要辩解。在过去，宗教和意识形态给他提供了各种理由来谋杀同类。然而，灵魂概念是反对国家和宗教裁判所杀人的一种辩护。人们会说，这是个无力的、站不住脚的辩护。我不否认，但要补充说：不管怎么说也是一种辩护。西班牙传教士为美洲印第安人提出的第一条辩护论据就是宣布印第安人是有灵魂的造物。今天有谁能够以同样的权威重复这个论据？在16世纪深刻地触动了人们良心的那场大论战里，巴托罗梅·德·拉斯·卡萨斯[9]敢于说：我们来美洲不是为了征服土著，而是为了让他们皈依宗教和拯救他们

的灵魂。十字军东征以让异教徒皈依基督教为由为征服辩护，在东征时灵魂的概念是抵御奴隶制的鼓吹者的贪婪和残忍的一面盾牌（尽管它不完美）。灵魂是每个人的神圣性和自由的基础。因为我们有个灵魂，所以我们就有自由意志：选择的能力。

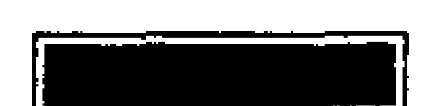
有人说过，我们的世纪可以傲视亚述人[10]、蒙古人和历史上的一切征服者：他们的大屠杀与希特勒比起来真是小巫见大巫。但是人们更少讨论把人沦为机械和集中营之间的关系。人们经常把20世纪的专制主义国家跟宗教裁判所比较。真相就是，宗教裁判所略胜一筹：即使在它教条狂热最阴森的时刻，宗教裁判所也没有忘记它们的受害者是人。它们的目的是消灭他们的身体，但是如有可能则要拯救他们的灵魂。我知道这个想法在我们看来似乎十分恐怖，但是那千百万在古拉格群岛先丧失灵魂、后丧失肉体的人又当作何论呢？因为对他们做的第一件事情就是把他们划进意识形态范畴里——或不如用现代委婉语来说，他们先被“逐出历史话语”然后被消灭。“历史”是试金石：身在历史之外就是丧失人的身份。受害者的非人化就相当于刽子手的非人化，刽子手不认为自己是人类的教师，而是人类的工程师。“受害者”和“刽子手”其实不属于专制主义的词汇，因为专制主义只知道“种族”和“阶级”等词——一种所谓的历史物理学的工具和代理。界定专制主义现象的困难在于旧的政治范畴——暴政、专制、专制独裁等都不适用。其理由十分清楚：专制主义国家实实在在就是人类历史上第一个没有灵魂的国家。

我在谈论爱情的时候又说起现代政治历史来了，这似乎有点奇怪。但是当你注意到爱情和政治是人际关系的两个极端时，就不会感到奇怪了：这两个极端就是公众与私人、城市广场与卧室、群体和夫妻。爱情和政治是被一条弧形——人——连接的两

[redacted]

极。人在政治社会里的命运反映在他或她的爱情关系里，反之亦然。假如不考虑到文艺复兴时期贵族家庭之间的世仇，那么罗密欧与朱丽叶的故事就不可理解了；同理，假如脱离了布尔什维克革命和内战的背景，那么拉丽莎和日瓦戈的故事也不可理解。爱情与政治在整个西方历史上都是联系在一起的。在现代，自从启蒙运动以来，在社会道德与风俗的改变和新习俗、新思想、新制度的出现中，爱情一直是个重要因素。在所有这些变革中——我想到的尤其是两个伟大时刻：浪漫主义和一战后那个时期——人是杠杆和轴心。我说人的时候，我不是在召唤一个抽象概念，而是指一个具体的整体。我有几次用了“灵魂”一词，我承认我忽略了一样东西：灵魂，或不管你愿意怎么称呼人的精神，不仅仅是理性和智力，灵魂也是一种情感。灵魂是肉体的：感觉变成情绪、感情、激情。感情成分来自身体，但它不仅仅是肉体吸引。感情和激情是中心，是恋爱中的灵魂的中心。爱情不仅是作为一种思想而且更是作为一种激情在现代起着革命作用。浪漫主义没有教我们去思维；它教我们去感觉。现代革命者的罪行就是把革命精神降格为这种精神的感情成分。而自由民主国家的精神与道德上的大惨境就是它们的感情迟钝。金钱之所以能够占用色欲，是因为人们的心和灵魂业已干涸。

尽管爱情仍然是20世纪诗人和小说家的主题，然而爱情的中心——人的概念——已受到损伤。爱情思想的危机、劳改营的兴起、生态威胁——这些都是与灵魂的末路紧密相连的伴随因素。爱情思想1000年以来一直是我们各社会道德与精神的促变因素。它出生在欧洲一角，而且像西方思想与科学一样传遍全球。今天，爱情思想濒临解体。它的敌人不是它的夙敌——教会和禁欲道德；而是把爱情变成娱乐的性乱交，还有把爱情变成一



种奴役形式的金钱。假如我们的世界要恢复健康，那么治疗要从两处下手。政治的再生要包括爱情的复活。而爱情与政治都倚赖这个一直是我们文明的中心概念之再生：人。我想的不是回归旧的灵魂概念，那是不可能的。但是我相信，为了避免灭种之灾，我们必须找到一个男人和女人的概念，这个概念会把男女的独特性和各自身份还给我们。这个概念既新又老，在这个概念里每个人都是一个独一无二的、不可重复的、珍贵的造物。我们的哲学家、艺术家、科学家的创造性想象义不容辞地应该重新发现那不是最遥远的、而是最近的、最平凡的东西：即我们每个人所体现的那种奥秘。为了像诗人那样重新发明爱情，我们必须重新发明人。

译注

【1】奥尔特加·伊·加塞特 Ortega y Gasset，Jose：（1883～1955），西班牙哲学家和文艺理论家。

【2】爱伦·坡 Allen Poe：（1809～1849），）19 世纪美国作家，以恐怖和推理小说著称。

【3】加西亚·马尔克斯 Gabriel Garcia Marquez：（1928～），哥伦比亚著名小说家，拉丁美洲“爆炸文学”代表作家。曾于 1982 年获诺贝尔文学奖。其代表作为《百年孤独》。

【4】伊壁鸠鲁 Epicurus：古希腊哲学家，提倡有节制的享乐，并认为心灵的宁静是最大的幸福。塞内加 Seneca 是古罗马哲学家和剧作家。

【5】史蒂芬·威廉·霍金 Stephen William Hawking：（1943～），英国物理学家，主要致力于黑洞及量子引力的研究。

【6】柏罗丁 Plotinus：(205? ～270?)，古罗马哲学家，新柏拉图学派主要代表，亚历山大－罗马新柏拉图学派创始人，提出“流溢说”，著有《九章集》。

【7】乔尔达诺·布鲁诺 Giordano Bruno：（1548～1600)，意大利著名哲学家。

【8】康帕内拉 Thomas Campanella：（1568～1639)，意大利著名哲学家。

【9】巴托罗梅·德·拉斯·卡萨斯 Bartolome de las Casas：(1475～1566)，是一位有人道主义的西班牙天主教神父，于1511年来到西印度群岛。一生致力于积极开展捍卫印第安人的运动。最著名的作品有四部：《印第安人灭亡简述》、《印第安人的历史》、《关于领地的规定》和《关于奴役的规定》。

【10】亚述人 Assyrians：亚述是古代东方一奴隶制国家。

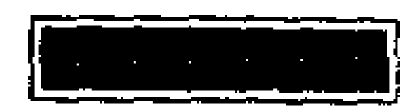
第八章

结论前的离题话

在古希腊的初期，科学与哲学之间分界不明；最初的哲学家毫无不妥地也充任物理学家、生物学家、宇宙学家。最佳例子就是毕达哥拉斯：他是一位数学家和一场哲学—宗教运动的发起人。哲学和科学的分家稍后开始了。苏格拉底完成了这种分裂：哲学家的注意力转移到人的内心里去了。哲学的典型对象不是自然及其秘密，而是人类灵魂、意识的奥秘、七情六欲和理性。但是对自然[1]和宇宙的兴趣并未衰减：柏拉图发展了数学和几何学；亚里士多德研究了生物学；德谟克利特研究了原子；斯多葛学派创建了一种具有令人入迷的现代特征的宇宙学……古代世界

终结之后，哲学与科学的分离日益增加。在中世纪里，科学停滞不前，它更具实用性而不是理论性；而哲学则变为知识女王——神学的使女。在文艺复兴时期，科学知识与哲学玄思的结合重新开始了。只是这种同盟好景不常：科学逐渐获得独立，并且变得专业化了，每门科学都成了独立的一门知识。哲学则变成了一门没有实验基础的综括性话语。科学与哲学最后一次伟大的对话是康德企图去做的。他的后继人进行了与普遍历史的对话（黑格尔）或与自我的对话（叔本华和尼采）。哲学话语返回自身，检视了自己的基础——理性批判、意志批判、哲学批判、最后是语言批判。但是被哲学抛弃的领域却逐渐被科学接管过来了，例如从宇宙空间到内层空间，从恒星和原子到细胞，从细胞到七情六欲、意志、思想。

科学在各立家门，划出各自研究领域的时候，一个双重进程发生了。首先是知识的逐渐专门化；然后是相反的方向，即各门科学之间会合线与交叉点的出现——如物理和化学，化学和生物学等。一门学科终止，另一门学科开始的交叉点，有些点的探索要求两门或更多学科携手合作。在过去半个世纪里，这种学科交叉的进程加快了。时间过去在物理和天文学里起着次要作用，现在则成了一个重要因素。比方说，爱因斯坦的相对论给牛顿的宇宙带来额外的运动，在牛顿宇宙里空间和时间原来是不变的。大爆炸假说（或者像海尔赫·赫纳德斯·坎波斯用西班牙语所说的那样：Gran Pum 即“大爆炸”）把时间也包括进科学推想中了。宇宙有了历史，而科学的目标之一就是了解这个历史并阐释它。物理学变成了宇宙的编年史。新问题出现了：宇宙的起源，它的可能的末日，时间箭头的方向——时间是否被迫沿着空间的曲线流逝，从而回到时间的起点？此类科学问题也是哲学问题。一位专



家说："当代宇宙学是一门推想性宇宙学。"❶ 那么这就是最新科学和最老哲学的交叉了：科学家们现在问自己的问题恰恰是2500年前西方思想的奠基人爱奥尼亚哲学家们所沉思的问题。但是如果说问题是一样的，那么答案也是一样的吗？

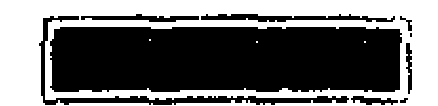
我们门外汉读后能够得到最大收获的一本论述这个主题的著作就是史蒂芬·温伯格[2]的《最初三分钟》（1977年出版）。科学与历史：这本书是对大爆炸后三分钟的最好懂、最清楚、最理智的报道。宇宙亿万年中发生的一切都是那瞬间"要有光"（fiat lux）的结果。但是那一刻之前又发生了或存在着什么呢？科学家们像《圣经》和其它宗教和神话文本一样，不告诉我们在开端之前是什么。温伯格说，对此一无所知，因此无可奉告。他是对的。但是他的谨慎让我们面对一个逻辑的和本体论的谜，这个谜暗中损伤了哲学所有的肯定性：虚无是什么？一个矛盾的问题，一个自我取消的问题：虚无不可能成为某种东西，因为它要能够的话，它就不可能是——不再是——虚无。因此这是个无意义的问题，对它的唯一回答就是沉默……而沉默也不是回答。一句保险的话就是：关于虚无无话可说。然而，假设虚无，即不存在，先于存在——大爆炸理论的逻辑推论——也是说同样自相矛盾的话：虚无是存在的起源。这就把我们直接带到这个结论那里去了，这个结论就是犹太—基督教的非理性的、宗教的基础：太初，上帝从虚无中创造了世界。宗教答案引出了第三个谜，即非存在之谜和存在之谜之间的谜：上帝。但是科学假说比《圣经》文本更神秘：它把创造的动因省略了。我坦白说，宗教信仰使我

❶ 阿伦·莱特曼和罗伯塔·布劳尔，《起源》麻省坎布里奇，哈佛大学出版社，1990年。

[redacted]

觉得更有道理，尽管它让我同样困惑和不满足：一个创造动因——最高存在上帝从虚无中抽出身来。从严格的逻辑观点来看，科学假说比宗教信仰站不住脚：没有一个全能的创造者，存在怎么能够从虚无中出现？异教哲学家对犹太教和基督教的从虚无中创造出世界的上帝报以怀疑的一笑，这是可以理解的。那么对于宇宙毫无原因地、不被任何东西、而只被自己推动，并从虚无中爆发出来的假说，他们的反应又会如何呢？

面对着从无推论出有的逻辑上和本体论上的不可能性，柏拉图假定有一个造物者，他把先前存在的元素混合起来创造，或更精确地说，重新创造了世界。造物者受到理念和永恒形式的启发。我们和世界只是永恒实在的副本、画像和反映而已。亚里士多德想出了一个不动的推动者，与《圣经》的叙述比较而言，这个理论只是小悖论。也许是为了躲避这些陷阱，一些现代科学家，其中包括霍金，提议说在大爆炸之前，即将成为宇宙的东西只是一种“怪异性”，一种原始黑洞而已。怪异性不受时间—空间规律的支配，但是也许受量子物理学原理和不肯定性原理的支配。霍金和其他人的怪异性使人立即想起古希腊神话里的原始混沌。这个思想被新柏拉图主义者采纳并做了十分精辟的阐述。对于柏罗丁来说，混沌是太一（the One）的反面形象——杂多。但是正如太一是不可言说——甚至不能说它存在，因为它位于存在和非存在之间——的那样，杂多也不可言说，因为界定它的每一种特性都同时否定它。新柏拉图主义的混沌是当代物理学的黑洞说的精彩预兆。原始怪异性的假说比其他假说更连贯一致：太初有物——混沌。这个思想把我们带到另一个思想去：假如太初是个例外或怪异性（混沌），假如我们承认有开端的一切都有结束，那么宇宙就会顺理成章地最终回归其原初状态，变成一个黑

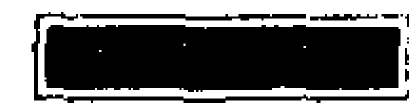


洞。黑洞在达到某种临界质量的时候，反过来又会在一次大爆炸中爆炸，世界又从头开始。这个假说使人想起斯多葛派，他们想象有一系列的创世和毁灭：从原始混沌到宇宙，从作为吸引和排斥系统的宇宙到一个产生宇宙大火的碰撞，从这场宇宙大火回到循环的开端。……在考虑世界的起源时，现代思辩性宇宙学因此不断地回到我们的哲学—宗教传统已经给出的答案那里去。

哲学家们以超人的勇气宣告了哲学的死亡。对黑格尔来说，哲学在他的体系里“实现”了；对他的继承者马克思来说，哲学被辩证唯物主义超越了（恩格斯宣布了康德的“自在之物”thing—in—itself的终结，因为它通过人类工作沦为社会生产）；海德格尔指控形而上学“把存在藏匿起来”；其他人谈到哲学的贫困。然而要谈论今日科学的贫困也同样是傲慢的。我不相信科学是贫困的。我相信的正好相反。现代科学最大的教训恰恰是向我们表明，哲学在最近两个世纪里停止向自己提的问题——起源和终结的问题——是最重要的问题。科学迟早要被迫正视这些问题；幸亏科学巨大的进步，这一时刻在我们时代来临，这是我们极大的幸运。这是本世纪黄昏时刻在我们精神里点燃一星希望火花的为数不多的事物之一。爱因斯坦在1954年给一位同事的信中写道：“物理学只不过是对具体事物感兴趣的一门哲学而已；否则它就只是一门技术了。”可以补充说，在一代人之后，那些具体事物却被证明是根本事物了。爱因斯坦在另一个场合谈论他自己和他的工作时写道：“我其实不是物理学家，而是哲学家，甚至是形而上学家。”假如那句话是今天写的，爱因斯坦的说法也许会稍微不同：“我是个物理学家，因此我是个哲学家，甚至是个形而上学家。”

开端的问题也在生物学里重新出现了。生命是何时与怎样在地球上出现的？要回答这个问题，不同学科的合作是必要的：物理学、天文学、地质学、化学、基因学。大部分专家都认为，我们称为生命的现象在地球上的出现是某种奇迹。他们说“奇迹”的意思是，大量复杂的物理化学和环境因素必须同时存在才能在没有一个外部动因行动的情况下让生命出现。当代最著名的基因学家之一弗朗西斯·克里克因为和詹姆士·华生及莫里斯·威尔金斯发现了脱氧核糖核酸的分子结构于 1962 年获得诺贝尔奖，他就这个主题写了一本书：《生命本身，它的起源和性质》（1981 年出版）❶。克里克在书的开头告诉我们，生命在我们星球上发源几乎是不可能的：它的起源必须在别处寻找。在哪里呢？由于明显的原因，不在太阳系里，而在另一个像太阳系的星系里。克里克并未说清在哪个星系，也不试图确定生命最初出现的地点——那是不可能的——他也不描述一下生命是怎样能在那个未知星球上发源的。他只是假设有个地方，不管它在哪里，那里的条件比地球上更有利。那么生命是怎样到达地球的呢？由于各太阳和星系之间距离太远，即使有些生命物的寿命比我们的长几倍，他们也不可能旅行到地球来种下生命的最早种子。从另一个星系到地球的旅程要持续几十亿地球年。在 1903 年，早在克里克之前，另一个诺贝尔奖得主瑞典物理学家阿伦尼乌斯也面临着一个类似问题。他想出了一个别出心裁的假说：正当我们的星球是一种科学家们叫做有利于细菌和其它原始生物体繁殖的“肉汤”之

❶ 我在一篇 1982 年写的论文里评论了克里克的书：《外星智能和造物主，细菌和恐龙》。该文收在《Sombras de obras》（1985 年）文选中。请参看我的《全集》西班牙文版第 2 卷里的《Excursiones/Incursiones》。



时，从外层空间来的浮游孢子云落到地球上了。阿伦尼乌斯把他的假说叫做泛种子论（Panspermia）。克里克采纳了这个思想，稍加修正，把它发展成一种逻辑推测和幻想的奇特混合物。

阿伦尼乌斯的假说有一个缺陷：空间的远距离和不利条件在脆弱的孢子到达我们星球的范围之前早就会把它们毁灭掉。克里克从一个推论走向另一个推论，最后达到一个逻辑上无懈可击的结论：细菌一定是在不受流星、辐射、还有其它宇宙不测事件的侵害的密封飞船里来的。那么从这类星际飞船我们可以推测出造船的人：一个高度进化阶段的文明决定在其它星系的行星上繁衍生命。克里克没说这些先进生物是怎样知道地球和他们所选择的其它行星上的条件的。他推理说，他们在发现自己注定要灭绝时就作出这个决定。在一个不是为了保存他们自己而是为了保存生命的宇宙慈善行动里，他们想出了用能经受跋涉的飞船运输生命种子到其它行星的主意。为什么运输细菌呢？因为细菌是保存在有利培养基里能无限繁殖自身、从而在星际旅行后还存活的唯一生物体。它们一到地球，就会经历同样的自然进化步骤，最终导致人这个物种，并且稍后到达克里克写书和提出“有指导的泛种子论”的那一时刻。

克里克的书因为几个原因令人惊奇。其中两个原因是他推理的严谨性和道德的高尚。但是也有难以自圆其说的地方，如恐龙那一阶段。恐龙统治地球达六亿年之久，如果不是因为它们仍未解释清楚的突然灭绝，恐龙今天还会是主宰的物种。有些科学家怀疑它们消失的原因是因为一颗流星坠落，尘土遮盖了地球使之黑暗，杀死了植被，从而剥夺了它们的食物来源。假如这些大爬虫没有灭绝的话，又会发生什么呢？进化又会朝什么方向发展呢？恐龙的命运表明，偶然性的干预是进化里的一个基本原理。

[redacted]

恐龙突然的灭绝是不可预测的。因此人类智慧在地球上的出现是因为一个意外事件。生物学像历史一样是不可预测的。我们是偶然性的儿女。

正如在思辩宇宙学的情况里一样，不可能不注意到克里克思想与古代关于这个题目的学说之间不谋而合、无意识的雷同之处。他的外星文明与柏拉图的造物主和一世纪的种种诺斯替教派有不止一处相似的地方。外星人没有创造出生命来——这样克里克就规避了从虚无得出存在这个逻辑上的难题。他们像柏拉图的造物主一样利用业已存在的元素，把它们结合起来并发射到太空去；细菌像柏拉图的灵魂一样降临地球。但是有一个实质性区别：造物主没有为我们牺牲自己的生命，而外星人却在濒临灭绝时把生命的使者送入太空。一个赐予我们生命的死亡。基督在十字架上的形象是这里的原型，是个无意识的榜样，激发了克里克所想象的那个行将灭绝的文明的幻想。这位英国生物学家像其他许多科学家一样，不允许自己引进一个创造的动因（上帝），但这个行将灭绝的外星文明倘若不是基督教上帝以及他复活的许诺的对等物又是什么呢？我们这里见到的只是把一个宗教奥秘转换成科学和历史术语而已。

在马文·明斯基[3]的《心灵的社会》（1985 年出版）里，作者没给我们讲述一个外星文明的羽化成仙的故事，但是却讲了一个电子工程师的成仙。明斯基是人工智能领域里的专家之一，他确信建造一个思维机器不仅可能，而且立即可行。他的书在开始时做了个类比。他认为我们称为心灵的东西只是微细粒子构成的整体，这些粒子就像构成原子的基本粒子一样：电子、质子、还有逃逸的夸克。那些使心灵部件运动的力与那些连接和分离原子

粒子并使它们在空间四处运动的力没有什么不同，也不可能不同。它们就像构成一台大计算机的运行的线路一样。我还想起另一个类比：七巧板的组件。这些单独板块没有什么可辨认的形状，但是把几块拼在一起时，它们就变成了一只手、一片树叶、一块布、直到最后全部板块都拼在一起时它们就有了一种意义：一个小姑娘带着狗在树林里散步。构成心灵的部分是可移动的，而且像七巧板的板块一样，它们不知道自己为什么原因或目的移动，不知道谁在移动它们。它们不会思维，尽管它们是思想的不可缺少的组件。就在这里出现了一个区别，把均衡打破了：七巧板的板块被一只手移动，这只手知道自己在干什么，为什么这么干。一个意图驱使着这只手，那就是头，拼图者的头。而在心灵的情况里却没有一个拼图者：自我消失了。一台机器不会思考，但它却能制造思想，尽管没有人指导它。

明斯基忽略了一点：被看作是一台机器的头脑和外部世界的互相作用。人类头脑为了开始起作用——事实上它 24 个小时不停地工作着，包括睡眠时间——它需要接收外部刺激。这些刺激的数量几乎是无限的，因此一台思考机器为了选择使它感兴趣的东西，必须配有一个选择器来选择可以思考的东西，就是相当于我们叫做感觉、注意和意志的东西。这些官能不纯粹是理性的；它们充满着感情。因此这台机器除了要有智力外，还要有感情。它必须获得我们官能的确切复制品：意志、想象、理解、记忆、等等。我们因而进入了一个令人厌恶的幻想里，这个幻想世界里居住着同样的动物。但是即使思考机器是人类头脑的完美复制品，无论如何还会有一个区别，我毫不犹豫地认为这个区别是巨大的：人类头脑不知道自己实际上是一台机器；它相信一个幻觉——它的自我、它的意识。就一台工程师制造的机器来说，它能

[redacted]

有什么意识呢？思考机器一旦接到一个刺激，它就开始那一系列我们叫做感觉、感知、观察、测量、选择、联结、拒绝、试验、决定、等等运作。这些运作是物质性的、连续的连接与分离、并列与划分构成机器的部件组成这些运作——直到产生出一个想法或曰概念。柏拉图、亚里士多德、康德、还有黑格尔都竭力要说明一个思想和概念是什么，但都不完全成功。机器解决了这个问题：一个思想是一系列物质运作中的一刻，这些运作是由细微粒子执行的，并由一股电流提供动力。谁来执行机器思想的运作？没有人。对佛教徒来说，自我是种精神构念，没有自己的实际存在，是个幻念。压抑自我就是压抑错误、欲望、不幸的源头，就是解脱过去的重负（业），进入无知无欲之境：彻底解脱：涅槃。明斯基的思考机器没有道德或宗教的担忧：它消灭了自我，因为自我是不必要的。但是自我真的是不必要的吗？我们没有自我可以活着吗？对于佛教徒来说，自我的灭绝就意味着我们称为生的幻觉的消除，给我们打开了涅槃之门。对明斯基来说，压抑自我并不产生道德后果，只有科学和技术的后果。科学后果让我们理解头脑的作用；技术后果会允许我们建造日益简单、日益完美的思考机器。我们必须更仔细地审视这个说法。

自从人类开始思考以来，也就是说，自从我们成为人以来，一个无声的见证人意识就注视着我们思考、欢乐、受苦，简言之，活着。意识，即对我们的行为和思想的了解，有什么现实性？明斯基的意识概念是一面镜子的形象。假如我们照镜子，我们所看到的形象让我们反顾自身；但是意识没有可见形状或形式，因此不能让我们反顾自我（明斯基认为自我是幻念）。但是意识也不指向产生它的东西：细微粒子间的线路。假如意识是一个机械装置的投射，那么为什么那个投射和机械装置本身变得无

形了呢？换句话说：假如我对镜自照，我就看见我的形象；但是假如我想我在思考，或意识到我在做什么，那么我却看不到、也永远看不到我的思想。构成头脑的各部分之间的放电变成了看不见听不见、在空间没有位置的思想。T. S. 艾略特在《空洞的人》里写道：

在思想和现实间
在动作和行动间
落下了阴影。❶

在这个案例里，阴影消逝了：思想有个身体但没有影子；思想是个反常现象，是真正的怪异性，即霍金给这个词的意义。明斯基的思考机器被描述为我们叫做头脑或精神的一种更简单、更经济、更有效的模式。真相就是，他给我们展示了一个奥秘，其难度不亚于灵魂的非物质性或圣餐变体[4]。他的机器既神奇又愚蠢：神奇是因为它用物质手段产生无形的、非物质的思想；愚蠢是因为它不知道自己在想这些思想。

笛卡儿似乎是第一个想出头脑是台机器这个概念的人。但是这是台被一个精神指导的机器。18 世纪把宇宙看作一只手表，一个全知的钟表匠——上帝——给表上发条。一台自动运行的机器，没有人控制，可以增加、减少给它动力的电流，改变其方向，这个概念是 20 世纪的。这个概念尽管如我们所见是自相矛盾的，但我们却不能抛弃它。事实就是，我们现在可以制造能够

---

❶ S. 艾略特：《1909—1962 年诗选》，纽约：哈库特·布雷斯·乔万诺维奇出版社，1963 年。

[redacted]

执行某些精神功能的机器：计算机。尽管我们还没有建造出能够自我调节的机器，但这个领域的专家们说这是指日可待的事。问题就是：这些机器有多么聪明，它们自主性的限度是什么？关于第一个问题——人类智能可以造出比自己更聪明的物体来吗？——答案是否定的。人类智能要造出一个比自己更聪明的智能来，它首先就要比自己更聪明。这是在逻辑上和本体论上都不可能的。至于第二个问题：人类被他们的欲望、抱负、计划所促动，但是却被他们的智能程度和可供使用的手段所限制。但是一台思考机器的抱负和欲望会是什么呢？除了它的制造者装进它里面的东西之外，别无它物。机器的自主性本质上取决于人。这只是有条件的自主性，不是真的自主性。我再谈谈七巧板的板块和思考机器的零件之间的比较。区别就在于，一个拼图者移动七巧板的板块，而思考机器的零件却是被一个由电流激发的程序所移动的。假如插头被拔掉会怎么样呢？机器就停止思考了。七巧板和机器都依赖一个动作者。但是还有一点：拼图的解决办法取决于重新拼一个形状。拼图者并没有创造出那个形状来；相反，他把面前有的各个碎片重新拼装起来。在人工智能的情况里，也发生了相同的事：计算机驯服地执行一个程序，即由机器操作者创造的一个计划。因此一个动因——一个自我、一个灵魂、一个拼图者、一个程序——是必不可少的。但是科学家们所梦想的思考机器难道不是超过了一个程序的限度吗？假如我们相信他们的话，那么这些机器将不仅有自我调控的能力，而且将会比人类更聪明。科幻小说作者亚瑟·克拉克最近在一阵热情爆发中说："我认为人类是一个过渡的物种，会被某种包括电脑技术在内的生命形式淘汰。"克拉克像其他许多人一样召唤达尔文的亡灵：思考机器是自然进化中的一个阶段，正如阿米巴虫、恐龙、蚂蚁、还

有人类一样。但是有一大区别：达尔文不考虑创造者的概念，即启动自然进化过程的上帝；而克拉克则像克里克和许多其他人一样，重新引进了创造动因，只不过今天创造动因变成了生物学家和电子工程师的角色。

克拉克的话代表今天很普遍的一种想法，尤其是在科学家和工程师中间的想法。我是他著作的忠实读者，他的著作把科学与幻想引人入胜地结合起来。我带着愉悦和怀旧感回忆起30多年前一个阳光灿烂的下午：我看见他和一个朋友坐在科伦坡郊外拉维尼亚山旅馆的平台上。大海轻拍着海岸，给小海湾的悬崖披上一层高低不平的泡沫。我不敢跟他说一句话：他使我觉得他是来自另一个星球的客人。……在这个小说家关于新物种的话里，科学下面隐藏着旧的思辩精神，它不仅使哲学活跃，而且更经常地激发了预言家和宗教创始人的幻象。科学开始时把上帝逼出了宇宙；科学尊崇历史，把历史体现为赎救性意识形态或慈善性文明；今天科学在用科学家—工程师替换它们，科学家—工程师们造出比制造者更聪明的机器，这些机器拥有撒旦和他的叛乱大军未经历过的自由。宗教想象想出了一个比自己的造物更高明的上帝；技术想象却想出了一个劣于自己发明物的工程师上帝。

尽管我对现代关于头脑的生物学概念有保留意见，但是我认为它比机械论更丰富更多产。因为机械论是以计算机作为出发点的。生物学方法基础更扎实，因为它是建立在对人这个生物体的观察上的；这个生物体是感觉、感知、意志、情感、思想、行动的奇特复杂混合体。杰拉尔德·M. 艾德尔曼最近出版了一本书，

[redacted]

其中有令人感兴趣的一个理论。[1] 这本书不仅是论述头脑的神经学的，而且探讨了其它课题，例如在进化过程中意识的出现，还有生物学与物理学和宇宙学的关系。对艾德尔曼来说，头脑是进化的产物，因此有一段从原子粒子到细胞，到思想，到思想的创造物的历史。头脑是人类与哺乳动物、许多鸟、某些爬虫共有的特征，当然，头脑在动物那里是原始形式。

按照艾德尔曼的说法，地球上智能物质的存在是宇宙中一个独一无二的现象。（他在这一点上与克里克分道扬镳）神经学家奥利弗·萨克斯（Oliver Sacks）对艾德尔曼的书作了如下评论："我们激动地阅读关于头脑的最新理论——不管是基于化学、量子理论、或'计算机科学'之上的——然后我们问自己：这就是一切吗？……如果我们想要一个关于在活人身上真正活动的头脑的理论，它就必须跟基于电脑之上的任何理论根本不同。这个理论必须基于神经系统之上，基于活人的内心生活之上，基于他的感觉和意图的活动之上……基于他对物体、人、情势的感知之上……基于高等动物抽象思维的能力和他通过语言和文化与他人分享意识的事实之上。"[2] 换言之，一个关于头脑的理论必须扎根于人本身，即那个会思维、说话、发明、过社会生活（文化）的动物。我要对艾德尔曼的思想稍加评论。

艾德尔曼理论的第一个优点就是它拒绝人脑跟电脑的比较和纯机械论的解释，认为它们过分简单化。另一个优点就是这个理

---

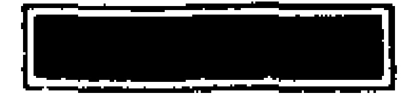
[1] M. 艾德尔曼：《明亮的空气，灿烂的火焰，论头脑问题》，纽约：基本丛书，1993 年。

[2] 奥利佛·萨克斯：《心灵的构造》（《纽约书评》，1993 年 4 月 8 日）。

论的现实性：必须在头脑自己的环境里——人类生物体里——研究它，而且把它当作进化的一个阶段来研究。这个理论诚然不完整——还有大量领域要探索——而且许多结论缺乏实验证明。但这些并不有损于它的丰富性：这是个令人深思的假说。艾德尔曼从头开始，讲述最简单形式的感觉，他称之为知觉（feelings）：冷或热，松弛或紧张，甜味或苦味。一种感觉就意味着一种价值判断：这是令人愉悦的，这是难受的，等等，一直到最复杂的感觉，如带着欢乐的忧伤或带着痛苦的快乐。感觉是萌芽期的感知，因为如果我们没有意识到我们所感觉的东西的话，我们还会感觉得到吗？感知因此也是在形成概念：当我们感知实在的时候，我们立即把一个形式施加在我们的感知之上；我们建构感知。每一次感知都是一个创造行为。

萨克斯评论说，感知的创造性本质的概念更早是在爱默生[6]那里出现的。事实上，这个概念的起源可追溯到古希腊哲学那里，而且在中世纪和文艺复兴时期心理学中很普遍。它与一直到17世纪都占统治地位的那个理论相对应，即所谓的“内部感官”的功能——这些内部感官就是常识、直觉判断、想象的力量、记忆力、还有幻想——它们负责收集和净化五种感觉的材料，把这些材料作为可理解的形式传输给理性灵魂。知性（understanding）接收的图象或形式并不是感官提供的原始材料。在佛教传统中感官的分类排序稍有不同：感觉、感知、想象、理解。其中每一个都表示一个程序中的一步，这个程序把外部刺激变为印象、思想和概念：感觉里已经有感知，感知被传输给想象，想象把它传输给理解，理解又把它转变为智力可取用的形式。精神活动的创造性并非新颖的思想，但现代神经学描述它的方法却是新的。

在这一系列复杂活动的每个阶段里——在亿万个输入和反应



构成的神经关系网里——出现了意图。我们所感觉和感知的不仅仅是一个感觉或图象，而是某种已有方向、价值、或初步意义的东西。爱德蒙·胡塞尔[7]的现象学就是建立在意图性之上的。他从奥地利哲学家弗朗茨·勃伦塔诺[8]那里借鉴并大幅度修正了这个概念。在我们与客观世界的所有关系中——感觉、感知、图象等——有一个成分，没有它就不可能有对世界的意识或对自我的意识。一个客体一旦出现在我们意识里，它就有了一个方向和意图。根据勃伦塔诺的说法，主体总是与被感知的客体有意图性关系；亦即，客体被作为一个意图包括在主体的感知里。不管客体是什么，它要就是值得想望的、要就是可怕的、或神秘的、或有用的、或已知的，等等。艾德尔曼争论道，感觉和感知也是同理：它们也是价值判断。我从上述一切中得出如下结论：意图性概念需要一个主体，不管它是胡塞尔的意识或艾德尔曼的神经线路。艾德尔曼拒绝考虑一个主体的存在，客体的意图性可归因于它。但是他却对“世界在感知者眼中显出的统一性”叹为观止，“尽管神经系统利用多种方法来感知世界。”他对这个事实也同样感受良多：“如今关于头脑的理论不能解释一个把所有感知统一起来的成分的存在。”❶ 一个几乎不可解决的两难问题：在一方面，主体的否定；在另一方面，对主体的需要。艾德尔曼怎么解决这个问题呢？

他打了一个比方：头脑是个没有指挥而靠自己演奏的乐队。演奏者们——神经原和神经原组——互相连接，每个演奏者都对其他人作出反应或寻求他们的帮助；他们就这样集体创造出一首乐曲来。神经乐队不像真的乐队，它不演奏一篇现成的乐谱；而

---

❶ 萨克斯：《心灵的构造》。

是不断地即兴演奏。音乐短句（表达法）在这个交响乐的即兴演奏里反复出现，这种即兴演奏从儿童时代开始，到死亡才结束。我想到两个观察结果。第一：在艾德尔曼的假说里，主动性从指挥转移到演奏家那里。在真正的乐队里，演奏家们是有意识的主体，他们的意图就是共同演奏：这个意图在神经原那里也存在吗？假如存在的话，它们预先就达成协议了吗？抑或有先定的秩序支配着神经原的求助信号和对信号的反应？那么指挥并没有消失，而是分散在乐队里。这个问题只是被转移了，并未得到解决。我的第二点观察：即兴演奏总是要求有个计划。最可信手拈来的例子就是爵士乐，还有印度乐的拉加（ragas）：演奏者有一定的自由即兴表演，但总是限定在一个基本的格调和结构里。所有即兴表演，不管是不是音乐表演，都是同理。不管是一场战斗或一场商务谈判，不管是林中漫步或公开辩论，我们都遵循一个计划。这个计划也许只是一分钟前才拟出，或模糊不清，只有大概轮廓，但总是一个计划。任何计划都要求一个计划人。那么，是谁给神经乐队拟订的计划？

如我们所见，艾德尔曼并不回避这个难题：说清楚神经细胞没有指挥，没有一个主体是如何活动的。他频频提到同一性的感觉和意识感。这些短语表明存在神经原建立的结构。我们身体里互相沟通的神经线路是由亿万个神经细胞构成的（有些神经细胞是“游牧部落”，这个现象让我惊诧莫名，百思不得其解），这些线路不仅用感觉、感知和理智概念的土砖和石块建筑我们的世界，而且构成主体：我们的存在和意识。一个建筑既坚固又不断变化：它持续存在，然而不断改变外形。我们心目中世界的形象和自己的形象在不断变形。这个图象是真正的幻象——因为它使人想到佛教的四大皆空和自我的虚幻性。对佛教徒来说，自我没

有独立的存在：自我是精神和感觉成分的集合体。这些成分或成分群（在梵文中叫 skandas，在巴利语中叫 khandas 迷津?）共有五种。它们是自我的组分，是我们的业的后果，是前世和今生错误缺点的总和。经过坐禅和其它方法，我们可以灭除无知和欲念，解脱自我，进入空无之境，即不可言说、不生不灭之境（涅槃），此境绝对难以言表。

这种情境与神经学之间的相似太不寻常了。它们之间的区别也值得注意。对佛教徒来说，自我的建构者是羯磨；对艾德尔曼来说，是神经系统。佛教徒要逃避出生的灾难和斩断把自我束缚在轮回之轮上的纽带，就必须摧毁自我。对艾德尔曼来说，自我和意识是不可摧毁的，除非大脑严重分裂瓦解（疾病或死亡）。自我是一个依赖互相作用的神经原的建构物，它是一种必不可少的巧妙装置；没有自我我们就不能生存。这里就出现了一大问题：人类在获悉他们的意识只是一个假象，一个巧妙装置的那一天，他们还能像以前一样生存下去吗？这似乎是不可能的。意识一旦知道它是一个神经建构，知道它的活动倚赖神经细胞，那么它就不再是意识了。这个概念不但影响个人，而且影响整个社会。我们的制度、法律、哲学、艺术——我们的整个文明都建立在一个具有自由的人的概念之上。一种文明能建立在一个神经建构之上吗？

对佛教徒来说，自由始于个人穿透无知的蒙蔽、意识到自身处境的那一刻。这个认识是一个自由行动的后果：意识决定消解自身，好逃避生死轮回。……自由就像神经乐队一样要求有个主体，一个自我。没有自我就没有决定，没有自由，而没有自由就没有人。艾德尔曼面对这个问题的立场非常微妙。对他来说，头脑只是“一个特殊的过程，它倚赖物质的特殊排列”。换句话说，

构成头脑的物质与任何别的物质没有不同；不同的是头脑的组织。因此每一个头脑都是不同的。每一个人类生物体都是主观经验、感情、感觉的组合；这个经验的整体虽然在某种程度上可通过语言和其它手段交流，但基本上是他人头脑不可进入的领地。

艾德尔曼评论道，头脑的多样性阻碍一个包罗万象的科学理论；总会有例外、变化和未知的地区。每一种对头脑的科学描绘都注定会是片面的；我们的知识总是功亏一篑。这个真理也包括我们的内心生活：了解自己既是不可避免的必要性，又是无法实现的理想。因此，“问题不在于接受不接受个人灵魂的存在，因为显而易见每个人都是独一无二的，不是一台机器。”问题在于“承认个人头脑是终有一死的：能有一种伦理建立在这个前提上吗?”我相信能，艾德尔曼也相信能，尽管他想知道：“承认每个个人精神确实是物质的，而且正是为此原因，它是会死的，珍贵的，并拥有不可预测的创造性；这么承认的后果是什么?”在他书中另一段里，他提出，“对头脑的新的科学的看法可以赋予哲学新生命，哲学现在摆脱了胡塞尔现象学，缺乏科学性和机械理论的简化性。”

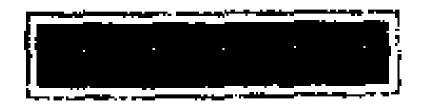
不可能不赞同艾德尔曼的看法。我也相信“哲学需要新方向”。但是这些话跟艾德尔曼的其他基本思想形成奇怪的对照。更确切地说：它们互相矛盾。萨克斯指出，我们仍然不能看到神经原群体，不能勾画出它们互相作用的图表。我们也听不到不停地在我们大脑里即兴表演的乐队。因此艾德尔曼和他的同事们像萨克斯所说的那样想出了：“合成动物，即靠电脑来行动的装置，但其行为（假如这个词适用的话）不靠程序或像机器人，而是有理智的（noetic）（这是个源于胡塞尔的词）。艾德尔曼毫不怀疑

在不远的将来完全可能制造出“有意识的机器”。萨克斯评论道：“幸而这种事要到下个世纪里很遥远的时候才会发生。”幸而？我们不能对此事推卸责任，把这么严重的一个话题推迟到下个世纪去讨论。我十分震惊，大失所望。

一个门外汉对当今科学话题的这些随想并非简单的离题话：随想有双重目的。首先是为了表明，当代科学并不是由于智力低下，相反，正是由于它们的研究方向，它们才向自己提出哲学和超验主义的一些问题，好几个世纪以来科学家们都忽略了这些问题，认为它们在自己的研究范围外，或是肤浅的、矛盾的、毫无意义的。现在许多著名科学家都在提出这些问题，说明现在大门已经打开，可以深入讨论灵魂和身体的关系这个年代久远的老话题了。我重复一遍，我不是提倡回到确立已久的概念去。今天肉体拥有曾归属灵魂的一些特征，这是健康的情况。但是灵魂和肉体之间的古老平衡被破坏了。所有文化都很熟悉这场对话——由肉体和非肉体（灵魂、精神、自我 atman）的连接和分离组成。我们的文化是第一个试图通过压制一个参与者：灵魂，来取消这场对话的。正如我在另一本书中所试图证明的那样，肉体日益变成一个机械装置，而现在同样的事又发生在灵魂那里了。❶ 人类家谱的变化如下：首先，人是上帝的造物；后来是原始细胞进化的结果；今天是个机械装置。机器作为人类的原型日趋上升，令人不安，使人怀疑我们这个物种的未来。

---

❶ 参见拙著《连接与分解》，纽约：维京出版社，1974年，也参见《不同的声音》，纽约：哈库特·布雷斯·乔万诺维奇出版社，1991年，均由海伦·雷恩翻译。



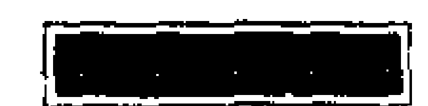
在我看来，时机已经成熟，可以在当代科学的基础上着手进行哲学探讨，这种探讨将会阐明人类理解力一直热情关注的那些问题：宇宙和生命的起源，人类在宇宙中的位置，人类身上思维部分和感觉部分的关系，肉体和灵魂的对话。所有这些问题都与本书的主题密切相关：爱情及其在当代历史地平线上的位置。

我这些离题话的第二个目的就是要表明，在前一章里描述的自由民主国家里的社会和精神隐患有着文化里同样深刻的隐患作为其对应物。疾患表现在艺术的商品化上——尤其是油画和小说——还有昙花一现的文艺时尚的蔓延。这些时尚像中世纪的时疫般快速传播，留下的受害者也同样多。至于科学呢，我在前面谈论了令人最严肃关注的问题：机械化，即把复杂的精神现象简化为机械模式。“制造头脑”的概念不可避免地导致大批量生产的传送带：某个头脑的同一克隆物。根据经济或政治的需要，政府或大公司可以订购生产某种数量的物理学家、记者、教师、工人、或音乐家。姑且不论这种做法的可行性令人怀疑，它立足于其上的那种哲学就显然毁灭了人的概念之精髓：即被看作是独一无二的、不可重复的存在物的人。这就是新科学的令人不安之处，这就是我们今天必须讨论的话题，不管是否“幸而”。假如一个人被转化为可复制的物体，那么我们这个物种就可有可无了：可以轻易地找到一个我们的替换品，就像许多其他制造品一样。这个概念的错误是哲学性和道德性的，而道德性要比哲学性更严重。把一个头脑等同于一台机器，从科学观点来看也许是个有用的类比，但是它有被滥用的危险。在现实中我们面临着有史以来人类遭受过的一系列非人化企图的一个新变种。

在16世纪，欧洲人判定美洲印第安人不完全是人。在其它时候他们也这样说过黑人、中国人、印度人、还有其他群体。通

过非我族类来非人化：如果他们不像我们，那么他们就不是人。在19世纪，黑格尔和马克思研究了另一种类型的非人化，它不是基于人种差别之上，而是基于异化之上。对黑格尔来说，异化自有人类以来就出现了；它始于历史的黎明时期，那时使奴隶屈从主人。马克思发现了另一种类型，即领工薪者的非人化：就是把一个人划入一个抽象的范畴里，从而剥夺了他的个性。不管是奴隶还是工人，人沦为物了，成了一个工具。纳粹把这种精神伤残发挥到极致。这种专制主义提出废除个人的独特性和多样性：纳粹是打着生物学绝对标准的旗号——种族——来干的。今天，在科学的名义下，目标不是消灭这个或那个群体的个人，而是大批量生产机器人。在预测未来的小说中，最像我们今日世界的不是奥维尔的《1984年》[9]，而是赫胥黎的《美丽的新世界》[10]。技术奴役就在眼前了。人经历两个专制主义还幸存下来了：他还能熬过技术对世界的主宰吗？

我这漫长的离题话结束了。结论是简短的：现代社会遭受的病害是政治性和经济性的，但是也是道德和精神性的，它们威胁着我们文明的基础：人的概念。这个概念一直是政治和智力自由的源泉；它也是人类伟大的发明之一爱情的创造者。自由资本主义民主国家的政治和社会改革必须有同样急迫的当代思想改革伴随。康德致力于对纯粹理性和实用理性的批判；今天我们需要另一个康德来批判科学理性。现在是个有利的时刻，因为就我们门外汉来看，在许多科学里都进行着明显的自我反思和自我批判。一个很好的例子就是现代宇宙学。科学、哲学、诗歌的对话可能是重构文化统一性的序曲，也可能是我们文明的基石和源泉——人——的复活的序曲。



译注

【1】physis：古希腊语“自然”之义。

【2】史蒂芬·温伯格 Stephen Weinburg：（1933～），美国著名的核物理学家，对基本粒子物理学和天体物理学有精湛的造诣。1977年获诺贝尔物理学奖。

【3】马文·明斯基 Marvin Minsky：待考。

【4】指基督教圣餐仪式上信徒吃的面包、喝的葡萄酒是基督的身体所变的。

【5】杰拉尔德·M. 艾德尔曼 Gerald M. Edelman：（1929～），美国著名生物化学家，因阐明抗体的化学结构而获1972年诺贝尔生理学、医学奖。

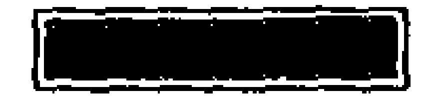
【6】爱默生 R. W. Emerson：（1830～1882），是19世纪美国超验主义流派的代表，思想家、演说家、散文家和诗人。

【7】爱德蒙·胡塞尔 Edmund Husserl：（1859～1938），德国唯心主义哲学家，现象学创始人，主张“回到直觉和回到本质的洞察，以导出一切哲学的最终基础”，著有《逻辑研究》、《观念：纯粹现象学导论》等。

【8】弗朗茨·勃伦塔诺 Franz Brentano：（1838～1917），是意动心理学创始人。

【9】奥维尔 George Orwell：（1903～1950），英国小说家，新闻记者，原名 Eric Arthur Blair，曾一度信仰马克思主义，后鼓吹社会民主主义，主要作品有反面乌托邦政治讽刺小说《动物庄园》和《一九八四》。

【10】赫胥黎 Aldous Leonard Huxley：（1894～1963），美籍英国作家，T. H. Huxley之孙，写有诗歌、小说、剧本、文艺



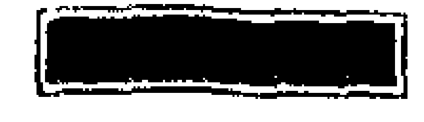
评论等，所写小说被称为“概念小说”，代表作为寓言体讽刺小说《美丽的新世界》。

[redacted]

第九章

概括：双重火焰

每天我们都听到这句话：我们的时代是交流的时代。这句老生常谈就像其它陈词滥调一样有双重意义。现代新闻媒介虽然规模宏大，但我们对媒介的使用、媒介所传播的新闻和信息却有限。媒介经常操纵信息，此外，媒介用琐碎新闻淹没我们。但是即使没有这些缺陷，任何交际，甚至包括直接的，没有中介的交际，都是模棱两可的。对话是我们所知的最高级的交际形式，却总是一种不可调和的不同观点的对抗。其矛盾本质就在于，对于发出信息的人来说，这是一场具体、独特信息的交换；而对于听者来说，这是一场抽象的、概括的信息交换。我说绿时，指的是

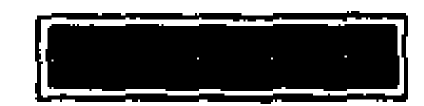


一个特殊的感觉，它是独一无二的，与一个具体时刻、地点、还有心理—生理状态不可分离：在这个凉飕飕的春天的下午落在绿色长青藤上的光。我的对话伙伴听到一系列声音，并召唤出绿的模糊概念。有真正交际的可能吗？有的，尽管模糊性从不完全消失。我们是人，不是天使。感官把我们与世界相连，但同时又把我们关闭在自我中：感觉是主观的，不可言表的。思想和语言是桥梁，但正因为它们是桥梁，所以它们不能抹掉外部世界与我们之间的距离。在这个保留意见的前提下我们才可以说，诗歌、庆典节日、还有爱情，是真正的交际形式，或者说，是真正的交流形式。另一个困难就是：交流是不可言表的，而在某种程度上，它排除交际；它不是新闻交换，而是一种交融。在诗歌的情况里，交流在无语之境开始，即诗歌结束的那一刻。（译注：请想想钱起的诗句：曲终人不见，江上数峰青。）可以把一首诗定义为产生静寂的话语生物体。在庆典节日中——我想的主要是仪式和宗教仪式——交融朝着相反的方向发生：不是回归静寂，即主体的避难所，而是大集体的聚合——我变成了我们。在爱情里交际和交流之间的矛盾更引人注目。

恋爱相会始于看到被向往的身体那一刻。不管是穿着衣服还是裸体，身体总是一个存在物：这个形式有一刻是世上的所有形式。我们拥抱那个形式的时刻，就不再把它看作一个存在物，而是把它作为具体的、可触摸的物质把握，这物质正适合我们的怀抱，但同时却是无限的。但是，我们在拥抱着这个存在物时，就不再看见那可触摸的物质。被向往的身体消散了：我们所看见的只是一双看着我们的眼睛，被灯光照亮、很快又消失在黑暗中的喉头，大腿的闪光，阴影从肚脐下降到私处。每个碎片都独立存在，同时又指向整个身体。一个突然变得无限的身体。我的伙伴

的身体不再是个形式，变成了一个巨大的东西，我消失在其中，又在其中找回自我。我们丢失的自我是人，找回的自我是感觉。感觉愈强烈，我们拥抱的身体愈巨大。一个无限的感觉：我们在那个身体中失去自己的身体。肉体拥抱是身体的极点和身体的失落。这也是身份失落的经验：形式扩散为1000种感觉和幻象，落入大洋，真我的散发。既没有形式也没有存在，只有摇晃着我们的波浪，只有在夜的平原上的纵马驰骋。这是一种循环的体验：它始于身体和那一对恋人的消失，转化为一种无限的物质，这物质颤动着、扩张着、收缩着、把我们包容在原始的大水中：一瞬间之后，这物质消逝了，身体再次恢复为身体，在场之物又出现了。我们只能把被爱者看成一个隐藏着不可消灭的异质性的形式，或看成一种取消它自身和我们两人的物质。

谴责肉体爱欲，认为它是反对精神的一种罪孽，这种看法不是始于基督教，而是始于柏拉图。对柏拉图来说，形式就是理念，就是实质。身体是真正意义上的存在物：即实质的可感知的表现。身体是一种相似物，是一个神圣原型——永恒理念——的副本。因此在《斐得拉斯篇》和《会饮篇》里，最高级的爱就是对一个美丽的身体的审视：对一个实质形式的出神观照。肉体拥抱使形式堕落成物质，理念堕落成感觉。厄洛斯因为同理也是无形的；他不是一个存在物：他是环绕着普赛克、把她拖得无休止地往下落的搏动的黑暗。爱人看见存在物沐浴在理念之光里；他想拥抱存在物，但却堕落进一个四分五裂的身体的黑暗中。存在否定其形式，回归其原始的物质——目的是为了最终毁灭自身。存在的毁灭，形式的瓦解：一个反对实质的罪孽。每个罪孽都有惩罚：我们一旦从销魂夺魄中恢复过来，就发现自己又跟一个陌生的身体和灵魂在一起。那么我们就问这个仪式性的问题：你在



想什么？回答就是：什么都不想。在无尽头的回声之廊里重复的词语。

难怪柏拉图谴责肉体之爱。在另一方面，他又没谴责生育。在《会饮篇》里，他称生育的欲望为神圣的：这是对不朽的渴望。诚然，灵魂的后代——理念——当然比有血肉的后代要更好；但是在《律法》中他却赞颂肉体的繁衍。理由就是：生养公民，生养能保证让生命在城邦里延续下去的妇女，这是一个政治义务。除了这个伦理和政治的考虑之外，柏拉图还清楚地看到爱情的性欲方面——它与动物性欲世界的联系——并且企图终止这种联系。他的理论前后连贯；他的世界观与他的不可腐朽的理念哲学是一致的。但是柏拉图的色欲观里有个不可调和的矛盾：没有身体和对被爱者燃起的欲望就不可能上升到原型去。为了观照永恒形式和参与实质之中，就有必要经过身体。没有别的道路。在这个方面柏拉图主义是基督教观点的对立：柏拉图的厄洛斯寻求肉体解脱，而基督教的神秘主义则尤其是对肉身化的热爱；这是跟随基督的榜样，基督成为肉身以便拯救我们。尽管有这个区别，这两个理论都渴望出世和上升到彼岸世界去：柏拉图主义者是经过观照的梯级上升，基督教徒则是凭借对一位神的爱，尽管这个神是不可言说的神秘，但他却肉身成人。

柏拉图主义和基督教在否认此岸世界上是一致的，但它们在另一个基本点上还不同。在柏拉图式的观照中，有参与但却没有回报：永恒形式不爱人类。在另一方面，基督教的上帝却为了人类的缘故而受苦受难，因为造物主爱他的创造物。神学家们和神秘主义者说，尽管我们的爱不抵万一，但我们还是通过爱上帝来回报他给我们的浩荡慈爱。自文艺复兴以降我们在西方所知和所体验的人类爱情源于柏拉图主义和基督教的趋同，也源于它们的

对立。人类爱情——也即真正的爱情——既不拒绝身体也不拒绝凡间。它也不希冀去任何别的世界，或把自己视为去时光和变化之外的一个地方的旅行。爱情不是对这个世界的爱，而是来自这个世界的爱，它被身体的地心引力——快感和死亡——束缚在这个世界里。假如没有灵魂——或者不管你愿意怎么叫那使每一个男女成为人的那气息（pneuma）——就没有爱情，但是没有身体也不可能有爱情。通过身体，爱情成为色欲，从而与最巨大的和隐藏最深的生命力交流。爱情和色欲——双重火焰——都是原始之火即性欲给填柴加火的。爱情和色欲总是回归原始的起源那里，回归到潘神和他那让森林颤抖的呼叫那里。

柏拉图的反面——厄洛斯是佛教密宗的两大分支：印度教徒和佛教徒。对密宗信徒来说，身体并不显示出实质；它只是入门之道。身体那边的东西不是实质，即柏拉图观照和参与的对象；假如信徒是佛教徒的话，那么在色欲体验的尽头他就到达空无之境，那里存在和虚无皆为一；假如信徒是印度教徒，那么他也到达相似的境界，但是在其中重要的成分不是虚无，而是存在——一个总与自身等同的存在，不变的存在。一个双重悖论：对佛家弟子来说，虚无就是实；而对印度教徒来说，存在就是虚无。密宗的中心仪式就是行房。占有一个身体，经历色欲拥抱的所有阶段，甚至不排除任何变态或失常，就是用仪式来重复创造、毁灭、重造世界的宇宙过程。这也是与这个过程决裂的一种方法，停止时间之轮和世世轮回的方法。瑜珈术士避免射精的目的有二：否认性行为的繁殖作用、把精子转化为大彻大悟的思想。一种色欲炼金术：自我与世界的融合，思想和现实发出眩目的顿悟之光，一阵实实在在烧毁主体和客体的火焰迸发。没有一物留下；瑜珈术士融入寂灭之境，消灭了形式。在密宗里有柏拉图主

义所缺乏的形而上暴力：打破宇宙循环进入寂灭。仪式性行房是沉没进混沌之中，是回归生命的最初源头；但这也是一种禁欲做法，是感官和心灵的净化，是层层脱光，直到消灭一切。瑜珈术士不能够拒绝爱抚，但是他的肉体享乐越来越强烈，最终却被转化为极端的冷漠。这跟萨德有奇怪的不谋而合处，因为萨德在浪荡行径中看见通向心气平和的道路，即如火山岩那样的麻木不仁。佛教密宗和柏拉图主义间的区别是很有启发性的。柏拉图式的爱人观照形式，即身体，但却不被诱惑，不去拥抱它；瑜珈术士则经过行房来获得解脱。在前一种情形里，对形式的观照是一种旅程，可以最终看见实质并参与其中；在另一种情形里，仪式性行房要求你穿越色欲的黑暗，实现消灭形式。尽管佛教密宗的色欲很明显是肉欲仪式，但它却是解脱肉身的体验。柏拉图主义意味着一种压抑和升华：被爱的形式不可触摸，因此脱离了性虐待攻击的领域。瑜珈术士希冀消灭人欲，因此他的企图有矛盾的性质：这是一种禁欲的色欲，是瑜珈术士禁止自己享受的快感。他的体验充斥着一种并非身体的而是精神的性虐待：必须摧毁形式。在柏拉图主义里，被爱的身体是不可触摸的；在瑜珈术里，不可触摸的是瑜珈术士的精神。因此他在行房拥抱时必须忍受房中术规定的各种爱抚，但是与此同时他又必须引而不发。假如他能做到这一点，他就达到了钻石般的冷漠：不可穿透，晶莹璀璨，清澈透明。

尽管柏拉图主义和佛教密宗有深刻的区别——它们有根本不同的世界观和人类观——但是它们又有相同的一点：对方消失了。柏拉图式的爱人所凝视的身体和拥抱瑜珈术士的女人都是客体，都是上升到实质的纯洁天堂去的梯级，或上升到地图不载的那个地区——寂灭之境——的途中的一步。双方所追求的目的都

是在对方之外。而这就是本质上使他们与本书中所描述的那种爱情无缘的原因。这一点值得重复一遍：爱情不是对理念或实质的追求；也不是通向超越理念和非理念、善与恶、存在与非存在的境界之路。爱情对任何超然境界都不感兴趣：它始于自身，终于自身。爱情是一个灵魂和身体所发出的吸引力，不是一个理念的吸引力。爱情是一个人的吸引力。这个人是独一无二的、生来就有自由的人；为了拥有那个人，爱人必须赢得那个人的意志。拥有和委身是互相的行动。

爱情像人类所有伟大发明一样有利有弊：它是至高幸福也是至高不幸。阿伯拉尔[1]把他的生平叙述叫做《我的灾难故事》。他最大的灾难也是他最大的幸福：遇上了艾勒维兹并得到她的垂爱。因为她，阿伯拉尔成为男人：他懂得了爱情。也是因为她，他不再是男人了：他们对他施加了腐刑。阿伯拉尔的故事很奇特，不同寻常；但是在所有恋爱关系里，这种对照毫无例外地出现——尽管通常没有这么鲜明。恋人们总是从狂喜转为绝望，从忧伤转为欢乐，从暴怒转为温柔，从绝望走向声色之乐。爱人不像浪荡子那样同时追求最强烈的快感和最大的道德冷漠，他始终被矛盾的感情驱策着。所有时代和地方的大众语言都充满了描述恋爱中的人的软弱性的话语：爱情是一个伤痕，是一种受伤。但是，正如十字架的圣约翰所说，爱情是“一种礼物般的伤口”，是“温和的烧烙”，是“令人愉悦的伤痕”。是的，爱情是鲜血之花。爱情也是一个护身符：情人们的软弱性保护了他们。他们的盾牌就是手无寸铁；他们的盔甲就是身无片缕。一个残酷的悖论：情人们极端的敏感就是他们对爱情之外一切事物同等极端的麻木不仁的反面。使情人们绊倒的大危险、使许多人落入其中的

致命陷阱就是专注于自我。惩罚来得很快：他们除了自己外看不见它物他人，直到他们变成了石头……或变得百无聊赖。自我专注是一口井。为了从井中出来到露天去，我们必须看到自我之外的地方：那就是世界所在地，世界在等待着我们。

爱情并不能保护我们免受存在的风险和不幸伤害。没有哪种爱情能逃避得了时光的灾殃和苦难，即使最宁静和幸福的爱情也不例外。爱情，任何爱情，都是时光构成的，而没有哪种爱情躲避得了这个人灾难：被爱者容颜易老，会有病痛，难逃一死。佛教为了补救时光流逝和躲避爱的引诱，想出了一种沉思坐禅法，把女人的身体想象为一袋秽物。基督教修道士也实行相似的污蔑生命的做法。这种补救方法毫无效果，惹得身体和被激怒的想象大肆报复：这就是隐士们梦见的又恐怖又淫荡的诱惑。他们的幻觉尽管是空气的影子，是光明驱散的鬼影，但却并不是无端妄想：它们是生存在精神的下层土壤里的现实，禁欲给它们滋养强身。它们被想象变形为妖魔，被欲望释放出来。圣安东尼那地狱里的众魔是被压抑的情欲的象征。对生命的否定会变成暴力。禁欲不会让我们摆脱时光；禁欲把时光变成精神病态的进攻，攻击他人也攻击自我。

没有预防时光的疗法，或者不如说我们还不知道疗法是什么。但是我们相信时光的流逝，我们必须生存。身体衰老是因为身体就是时光，地球上一切都要衰老。我很清楚我们成功地延长了生命和青春。对巴尔扎克来说，一个女人开始衰老的年龄始于30岁；今天是50岁。许多科学家相信在不远的将来有可能躲避老年的病痛。这个乐观预测与我们每日所知所见形成反差；在多半个地球上贫困加剧，有饥荒。但是即使乐天派说得对的话，我们还会受制于时光。我们就是时光，不能逃避它的统治。我们可

以把时光变形，但不能否认它和消灭它。这就是伟大的艺术家、诗人、哲学家、科学家和某些干实事的人们已经做了的事。爱情也是一个答案：因为爱情就是时间，是时间构成的，它既是对时间的意识，又是把此刻变成永恒的企图。一切爱情都命中不幸，因为一切都是时间构成的，一切都是两个时间的创造物之间脆弱的纽带，这两个可怜虫知道他们终有一死。在所有爱情里，甚至包括最悲剧性的爱情，都有一刻幸福时光，把它称为超越凡人的时光是毫不夸张的：这就是征服时间，就是对彼岸世界的一瞥，彼岸即是此岸，在那里一切都不改变，在那里存在的万物都真正存在。

青春是爱情的时光。但是却有不能恋爱的衰老的年轻人。不是因为他们性无能，而是因为他们的灵魂贫瘠枯涩。也有堕入爱河的年轻老年人——有些是可笑的，有些是可怜的，有些是崇高的。但是我们能爱一个衰老的身体或生病变丑的身体吗？这是很困难的，但并非完全不可能。我们必须记住，色欲是怪异的，它并不认为有什么畸恋是可鄙的。不是有美丽的妖魔吗？同样真实的就是，我们可以不管习惯和日常生活的侵蚀，或年老多病而容颜衰减，继续爱一个人。在这种情况下身体不再有吸引力了，爱情变形了。一般来说，爱情不是变成怜悯而是同情，即分担另一个人的痛苦的意思。乌纳穆诺[2]在垂老之年说："我碰到妻子的腿时什么也感觉不到，但假如她的腿碰到我的腿，我就感到疼痛。"激情这个词（passion）也表示受难，它就这样指称爱的情感。爱情就是受难和心痛，因为爱情就是一种缺乏，以及占有我们所缺乏之物的欲望；爱情反过来又是幸福，因为爱情就是占有，即使是占有一刻也好。《权威辞典》记载了另一个词，今天已不用了，但是彼特拉克曾用过：即 compathia，可以翻译成共

患难。这有力地表达了那种虽然我的恋人年老多病，容颜衰减，但我爱心仍然不改的情感。

按照传统，爱情是灵魂和肉体无可名状的一种混合物；在它们之间，一系列从最直接的性欲到崇敬、从温柔到色欲的情感和感情像扇子一样展开。这些情感中有许多是负面的；爱情包括竞争、恶意、嫉妒、最后还有仇恨。正如卡图鲁斯很久以前所说的那样：“仇恨与爱情难以区别。”这些爱恋和怨恨的感情，这些共鸣和反感在所有爱情关系里都掺和在一起，酿造出独特的一种酒，这酒在每一种情况里都不同，随着时间、情况、心情的改变而改变颜色、气味和味道。这是比特利斯坦和绮瑟所饮的春药更有效的药。它带来生命和死亡——一切都取决于这两个情人。爱情可能变成激情、无聊、爱恋、以及着魔。在老年时，爱情可能会变成相濡以沫的感情（compathia）。怎么来定义这个感情呢？它不是头脑的一种感情，或私处的感觉，而是心里的感情。这是爱情的最后果实，是克服了习惯性、无聊、还有那使我们恨所有我们曾爱过的人或物的诱惑之后才结果的。

爱情是强烈的感情，因此是时间的延长：它把分秒拉长为世纪。线性时间变成断续的和不可测量的时间了。但是在每一刻这些不可测量的时间之后，我们又回到时间和它那有规律的间隔那里去：我们躲避不了时间的连续性。爱情开始于那一眼：我们凝视着吸引我们的人，他或她也回眸凝视。我们看见了什么？看见了一切，但又什么也没看见。过了一刻后我们移开眼睛。否则我们就会变为石头。多恩在他最复杂的一首诗《销魂》中描绘了这种情景。情人们在狂喜中无休止地互相凝眸观看：

我们像墓地的雕像般躺着；

整整一天，我们的姿态不变，
我们一天都默默无语……

如果这种静止的至福延长下去，那么我们都会消亡。我们必须回到身体去；生命把我们要回去。

爱情的神秘在灵魂里成长，
但是身体才是爱情的书本。

我们必须一起观看周围的世界。我们必须再往前走，直到我们遇见那未知之物。

如果爱情是时间，那么它就不可能是永恒的。它就注定要死亡或被转化为另一种感情。奥维德在《变形记》第 8 卷中讲述的菲勒蒙和包喀斯的故事[3]就是个迷人的例子。朱庇特和墨丘利[4]旅行经过佛律癸亚，但是他们在哪一家求宿都得不到款待，直到他们走到一个老人的寒酸住所，老人是贫苦虔诚的菲勒蒙，还有他的妻子包喀斯。这对夫妇大方地欢迎客人，让他们睡在海草铺的简陋床上，用一顿节俭的饭菜加上木杯盛的新酿葡萄酒款待他们。这对老人逐渐意识到他们的客人是神，于是就匍匐在他们面前。两位神显露了自己的身份，让老夫妇跟他们到附近一座小山丘顶上去。然后他们画了一道符，让大水淹没了不敬神的弗里吉亚人的土地，把他们的房屋和田地夷为废墟。在小山顶上菲勒蒙和包喀斯怀着恐惧和怜悯看着他们的邻居被毁灭；然后他们惊异地看见自己的草棚变成了一座金顶大理石圣殿。朱庇特让他们说出自己最大的愿望。菲勒蒙跟包喀斯交谈了几句，然后就求神让他们在两人的余生当这座圣殿的看守人和祭司。他接着说，因为

我们从小青梅竹马长大，所以我们希望同一时刻死去。“但愿我看不到包喀斯的火葬堆，她也不要埋葬我。”结果他们如愿以偿：他们当了多年的圣殿看守人，直到他们被岁月磨蚀，互相看到对方身上遮满了树叶。他们同时说道：“再见了，我的老伴。”树皮封住了他们的嘴。菲勒蒙和包喀斯变成了两棵树：一棵橡树和一棵椴树。时光没有征服他们；他们屈从了时光的流逝，因此转化了时光，也转化了自己。

菲勒蒙和包喀斯并没有要长生不老，并没有希望超越凡人：他们甘当凡人，最终屈从于时光。神仙——时光——奖赏给他们的奇迹般变形是一种回归：他们回归自然，跟自然分享、在自然里参与一切生物的连续变形。因此他们的故事在这个世纪末给我们以另一个教训。在古代，对变形的信仰是基于三个世界间不断的交流之上的：超自然世界、人类世界、还有自然世界。河流、树木、山丘、森林、海洋、一切都有生命，每一个事物都跟所有别的事物交流，这种交流改变了万物。基督教剥夺了自然的神性，在自然和人之间划了一条不可逾越的分界线。水边仙女逃逸，树妖、泉边仙女、森林神、海神被转变为天使或妖魔。现代使这种分离加剧了：在一个极端是自然，在另一个极端是文化。今天随着现代性的寿终正寝，我们正在发现我们是自然的一部分。地球是一个关系的系统，或如斯多葛派所说：“是元素同心协力的合作”，万物都被普遍的共鸣推动。我们是这个系统的一部分，是它的活零件。人类与宇宙的亲缘关系之概念出现在爱情概念的源头。这个信念始于最早的诗人，弥漫在浪漫主义诗歌里，而且留传给了我们。一座高山与一个妇人的亲缘关系或一棵树跟一个男人的亲缘关系是爱的感情之焦点。今天爱情可以如以往那样是与自然调和的一种方式。我们不能把自己变成泉水或橡

树、鸟儿或公牛，但我们可以在它们里面认出我们自己。

与看见我们所爱的人变衰老和死去同样令人悲伤的事就是发现我们的情人在背叛我们，或不再爱我们了。爱情受制于光阴、变化、死亡，也可能变得乏味无聊。爱人们日复一日地生活在一起，他们如果缺乏想象的话，就会让最炽热的爱情冷却。我们对时光给每个男人和女人准备好的不幸束手无策。生活就是不断的冒险；生存就是暴露在危险中。隐士的禁欲变成了独自发昏，情人们的飞升变成了残酷的死亡。其他激情也可能引诱我们落入奴役状态：有些激情可能是高尚的，例如对上帝之爱，对知识的爱，或对一个事业的爱；别的激情可能是卑贱的，例如贪财或揽权。在所有这些激情里，生活中固有的风险都没有消失。神秘主义者可能会发现他追求的是一个幻觉；知识并不保护智者免受一切学问给人带来的失望之苦；权力并不能挽救政客，朋友还是会背叛他。光荣往往是人们错误追求的目标，而不求闻达反而能比声名显赫更好。爱情的不幸就是生活里的苦难。

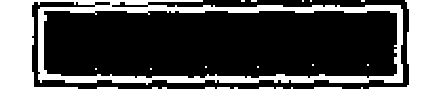
尽管爱情给人带来这一切灾难和不幸，我们却总是竭力去爱某人和被某人所爱。爱情是这个人间唯一接近有福者的天堂至福。黄金时代和人间天堂的形象跟两厢情愿的爱的形象难分彼此：一对恋人在和解了的大自然怀抱里。两千多年以来，在西方和东方，想象创造了理想的一对对恋人，他们是我们的欲望、梦想、担忧、困扰情结的结晶。这一对对恋人几乎总是年轻的：达芙妮和克洛伊、卡利斯托和梅莉贝亚、宝玉和黛玉。一个明显的例外就是菲勒蒙和包喀斯。这一对对恋人是爱情的象征，他们享受了超人的幸福，但是也遭到悲剧性结局。古人在爱情里看到的是心志失常，甚至大肆歌颂轻浮风流韵事的奥维德也专门写了一本书《女英雄书信集》来讲述爱情的不幸遭遇：分袂、离别、变

心。这本书由 21 封信组成，都是著名的妇女写给她们的情人和丈夫的，这些男人都是传奇英雄，把这些女人给抛弃了。但是对古人来说，爱的原型是年轻和幸福的一对恋人：达芙妮和克洛伊，厄洛斯和普赛克。但是中世纪却倾向于悲剧性模式。讲述特利斯坦的那首诗以如下的诗句开头："先生们，请听我讲一个爱情和死亡的绝妙故事好吗？这就是特利斯坦和王后绮瑟的故事。请听他们如何大喜大悲，互相爱慕，就在那一天，他为她死，她为他殉情。……"从文艺复兴开始就一直是悲剧模式：如卡利斯托和梅莉贝亚，但是最突出的是《罗密欧与朱丽叶》，这个最最悲伤的故事，因为这两个无辜的人不是死于命运，而是死于偶然性。在莎士比亚那里，事故推翻了古人的命运和基督教的天命。

有一对夫妇——亚当和夏娃——他们包括了所有的夫妇，从年老的菲勒蒙和包喀斯到青春期的罗密欧和朱丽叶；他们的形象和故事是所有时代与地方人类状况的形象和故事。他们是第一对夫妇。亚当和夏娃尽管是犹太—基督教的一个神话，但在其他宗教里也有他们的相等故事或类似故事。他们生活在天堂里，那个地方并非在时间之外而是在时间的开端。天堂是以前存在过的；历史是原始时间的式微，是永恒的现刻堕落进分秒的连续性里去了。在有史以前，天堂里的自然是无暇天真的，各种动物都和谐相处，并与自我和整体和谐相处。罪孽把亚当和夏娃投进了连续性的时间：即进入了变化、事故、工作、死亡之中。自然被腐化了，于是就四分五裂，造物之间的敌意也开始了，普遍的大屠杀：万物自相残杀。亚当和夏娃在这个残酷的、敌视他们的世界里流浪，把他们的行动和梦想撒遍世界，用泪水和汗水浇灌它。他们知道制造和繁衍是光荣，了解了使人精疲力尽的工作；认识了使人老眼昏花、精神昏聩的岁月，体验了一个儿子杀人、一个

儿子被杀的恐怖；他们吃了忧伤的面包，喝了幸福之水。时光居住在他们体内，时光又抛弃了他们。每一对恋人都重新体验他们的故事，每一对恋人都苦苦思念乐园，每一对恋人都意识到死亡，体会到肉体与无形的时光不断的斗争。……重新发明爱情就是重新发现原初的夫妇，那一对被逐出伊甸园的造物，那一对创造这个世界和历史的人。

爱情不能打败死亡；爱情是跟时光及其不测事件打的赌。我们通过爱情在此生看到一眼彼生的景象。彼生指的不是永恒生命，而是如我在几首诗中试图说的那样，它指的是纯粹活力的生命。弗洛伊德在谈到宗教经验时提到一种“大洋般的感觉”，即被全体存在包裹着和摇晃着的感觉。这就是古人的性欲方面，是神圣的狂热（furor），是热情：是找回整体性和发现自我是大整体中的一个小整体的感觉。我们的出生就是被从整体中拉出来；在爱情里我们都感觉到自己在回归原初的整体性。这就是诗歌意象把被爱者改变成自然的原因：山、水、云、星辰、树林、大海、波涛；这也是自然为什么反过来像情人般呢喃的原因。与整体世界的和解。也是与过去、现在、未来的和解。爱情不是永恒；也不是日历和钟表的时间，即连续的时间。爱情的时间既不伟大也不渺小，它是在片刻间对所有时代和所有生命的感知。爱情不会让我们免于一死，而是让我们直面死亡。那一时刻就是“大洋般感觉”的反面和补充。爱情不是回归起源的大水中去，而是达到一种境界，它让我们安于被逐出天堂的现状。我们就是对立面的拥抱和化解演出所在的剧场，它们都融于一个单音调，既非肯定，也非否定，而是释然。那一对恋人在一刹那、一瞬间看见了什么？显露与消失同一、身体与非身体的真相、存在消融在光辉里的景象：纯粹的活力，时光的一次心跳。



译注

【1】阿伯拉尔 Abelard, Pierre：（1079～1144?），法兰西经院哲学家、逻辑学家和神学家。

【2】乌纳穆诺 Unamuno, Miguel de：（1864～1936），西班牙哲学家，作家，早期存在主义者，以所写随笔和散文著称，主要作品有哲学随笔《人生悲惨感》、《基督教徒的痛苦》及长篇小说《雾》等。

【3】菲勒蒙和包喀斯 Philemon and Baucis：希腊神话中佛律癸亚 Phrygia 地方的一对贫苦老夫妇，因热情款待化装下凡的宙斯和赫尔墨斯而得好报。

【4】朱庇特和墨丘利 Jupiter and Mercury：即拉丁文中对宙斯和赫尔墨斯的称呼。

[redacted]

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝双重火焰——爱与欲
作者＝（墨西哥）奥克塔维奥·帕斯
页数＝１９０
ＳＳ号＝１０５３９０１９
出版日期＝１９９８年０８月第１版